كتاب

فلسفة القاضي الفاضل أحمد بن أحمد بن رشد الاندلسى

المتوفى سنة ٥٩٥ رحمه الله

المشتمل على كتابين جليلين الاول فصل المقال

فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال

وذيله فصل المقال والثانى الكشف عن مناهج

الادلة فى عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب

التأويل من الشبه المزيفة و[illegible]

طبع [illegible] سنة ١٣١٩ هجريه

على نفقة [illegible] محمود البيطار الحلبى الكتبى

ويباع بمكتبته (المكتبة المفيدة)

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الفقيه الاجل الاوحد العلامة الصدر الكبير القاضي الاعدل أبو الولي
محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد رضي الله عنه ورحمه ﷺ أ
بعد ﷺ حمد الله بجميع محامده والصلاة على محمد عبده المطهر المصطفى ورسول
فان الغرض من هذا القول ان نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر ف
الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به اما على جهة الندب
واما على جهة الوجوب فنقول ان كان فعل الفلسفة ليس شيأ أك
من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعني م
جهة ماهي مصنوعات فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعت
وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم وكان الشرع ق
ندب الى اعتبار الموجودات وحث على ذلك فبين ان مايدل عليه هذا الاس
اما واجب بالشرع واما مندوب اليه فاما ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودا
بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك
وتعالى مثل قوله فاعتبروا يا أولي الابصار وهذا نص على وجوب استعمال
القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا ومثل قوله تعالى أولم ينظروا في
ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شئ وهذا نص بالحث على النظ
في جميع الموجودات واعلم ان ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرف
ابراهيم عليه السلام فقال تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات
والارض الآية وقال تعالى أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى
السماء كيف رفعت وقال ويتفكرون في خلق السموات والارض الى غير
ذلك من الآيات التي لاتحصى كثرة واذا تقرر ان الشرع قد أوجب
النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيأ أكثر من
استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس

فواجب ان نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلي وبين ان هذا النحو من النظر الذى دعا اليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى برهانا واذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الافضل أو الامر الضروري لمن أراد ان يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان ان يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها وبماذا يخالف القياس البرهانى القياس الجدلى والقياس الخطابي والقياس المغالطي وكان لا يمكن ذلك دون ان يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه وما منها قياس وما منها ليس بقياس وذلك لا يمكن ايضا او يتقدم فيعرف قبل ذلك اجزاء القياس التى منها تقدمت أعنى المقدمات وأنواعها فقد يجب على المؤمن بالشرع الممتثل أمره بالنظر فى الموجودات ان يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الاشياء التى تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل فانه كما ان الفقيه يستنبط من الامر بالتفقه فى الاحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها وما منها قياس وما منها ليس بقياس كذلك يجب على العارف ان يستنبط من الامر بالنظر فى الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه بل هو احرى بذلك لانه اذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار وجوب معرفة القياس الفقهى فبالحرى ان يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي وليس لقائل ان يقول ان هذا النوع من النظر فى القياس العقلي بدعة اذ لم يكن فى الصدر الاول فان النظر أيضا فى القياس الفقهى وأنواعه هو شئ استنبط بعد الصدر الاول وليس يرى انه بدعة فكذلك يجب ان نعتقد فى النظر فى القياس العقلي ولهذا سبب ليس هذا موضع ذكره بل أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي الا طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوجون بالنصوص واذا تقرر انه يجب بالشرع النظر فى القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر فى القياس الفقهى فبين انه ان كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه انه يجب علينا ان نبتدئ بالفحص عنه وان يستعين فى ذلك المتقدم بالمتأخر حتى تكمل المعرفة به فانه عسير أو غير ممكن ان يقف واحد من الناس

من تقدمه وابتداء على جميع ما يحتاج اليه من ذلك فانه عسير ان يستنبط واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة أنواع القياس الفقهي بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك وان كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبين انه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الاشياء من القدماء قبل ملة الاسلام واذا كان الامر هكذا وكان كل ما يحتاج اليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص فقد ينبغي ان نضرب بأيدينا الى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فان كان كله صوابا قبلناه منهم وان كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه فاذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التي بها نقدر على الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها فان من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع فقد يجب ان نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية وبين أيضا ان هذا الغرض انما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحدا بعد واحد وان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم على مثال ما عرض في علوم التعاليم فانه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة وكذلك صناعة علم الهيئة ورام انسان واحد من تلقاء نفسه ان يدرك مقادير الاجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها من بعض لما أمكنه ذلك مثل ان يعرف قدر الشمس من الارض وغير ذلك من مقادير الكواكب ولو كان أذكى الناس طبعا الا بوحي أو شيء يشبه الوحي بل لو قيل له ان الشمس أعظم من الارض بنحو مائة وخمسين ضعفا أو ستين لعد هذا القول جنونا من قائله وهذا شيء قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قياما لا يشك فيه من هو من أصحاب ذلك العلم وأما الذي أحوج في هذا الى التمثيل بصناعة التعاليم فهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها الا في زمن طويل ولو رام انسان اليوم من تلقاء نفسه ان يقف

على

على جميع الحجج التى استنبطها النظار من أهل المذاهب فى مسائل الخلاف التى وقعت المناظرة فيها بينهم فى معظم بلاد الاسلام ماعدا المغرب لكان أهلا أن يضحك منه لكون ذلك ممتنعا مع وجود ذلك مفروغا منه وهذا أمر بين بنفسه ليس فى الصنائع العلمية فقط بل وفى العملية فانه ليس منها صناعة يقدر أن ينشأها واحد بعينه فكيف بصناعة الصنائع وهى الحكمة واذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا ان ألفينا لمن تقدمنا من الامم السالفة نظرا فى الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ان ننظر فى الذى قالوه من ذلك وما أثبتوه فى كتبهم فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم فقد تبين من هذا أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع اذ كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه وان من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها وهو الذى جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثانى العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله وهو باب النظر المؤدى الى معرفته حق المعرفة وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى وليس يلزم من انه ان غوى غاو بالنظر فيها وزل زال اما من قبل نقص فطرته واما من قبل سوء ترتيب نظره فيها أو من قبل غلبة شهواته عليه أو أنه لم يجد معلما يرشده الى فهم ما فيها أو من قبل اجتماع هذه الاسباب فيه أو أكثر من واحد منها أن نمنعها عن الذى هو أهل للنظر فيها فان هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شىء لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان نافعا بطباعه وذاته أن يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض ولذلك قال عليه السلام للذى أمره بسقى العسل أخاه لاسهال كان به فتزايد الاسهال به لما سقاه العسل وشكا ذلك اليه صدق الله وكذب بطن أخيك بل نقول ان مثل من منع النظر فى كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أن قوما من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها مثل من منع العطاش شرب الماء البارد العذب حتى ماتوا لان قوما شرقوا به فماتوا فان الموت عن الماء بالشرق أمر عارض وعن العطش

ذاتي وضروري وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شئ عارض لسائر
الصنائع فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلة تورعه وخوضه في الدنيا بل اكثر
الفقهاء هكذا نجدهم وصناعتهم انما تقتضي بالذات الفضيلة العملية فاذا
لا يبعد ان يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية ما عرض في الصناعة
التي تقتضي الفضيلة العلمية واذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين ان
شريعتنا هذه الالهية حق وانها التي نبهت على هذه السعادة ودعت اليها
التي هي المعرفة بالله جل وعز وبمخلوقاته وان ذلك متقرر عند كل مسلم من
الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق وذلك ان طباع الناس
متفاضلة في التصديق فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالاقاويل
الجدلية تصديق صاحب البرهان اذ ليس في طباعه اكثر من ذلك ومنهم من
يصدق بالاقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالاقاويل البرهانية وذلك
انه لما كانت شريعتنا هذه الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث
عم التصديق بها كل انسان الا من يجحدها عنادا بلسانه أو لم تتقرر عنده
طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه ولذلك خص عليه
السلام بالبعث الى الاحمر والاسود أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء الى الله
تعالى وذلك صريح في قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ۞ واذا كانت ۞ هذه الشرائع حقا وداعية
الى النظر المؤدي الى معرفة الحق فانا معشر المسلمين نعلم على القطع انه
لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع فان الحق لا يضاد الحق بل
يوافقه ويشهد له واذا كان هذا هكذا فان أدى النظر البرهاني الى نحو ما من
المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود ان يكون قد سكت عنه في الشرع
أو عرف به فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه
من الاحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي وان كانت الشريعة نطقت
به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه أو مخالفا
فان كان موافقا فلا قول هنالك وان كان مخالفا طلب هنالك تأويله ومعنى
التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من
غير ان يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشئ بشبيهه

أو شبيه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الاشياء التى عودت فى تعريف أصناف الكلام المجازى واذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الاحكام الشرعية فكم بالحرى ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان فان الفقيه انما عنده قياس ظنى والعارف عنده قياس يقينى ونحن نقطع قطعا ان كل ماأدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى وهذه القضية لايشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا القصد من الجمع بين المعقول والمنقول بل نقول انه مامن منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لماأدى اليه البرهان الا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد فى ألفاظ الشرع مايشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب ان يشهد ولهذا المعنى أجمع المسلمون على انه ليس يجب ان تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا ان تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل واختلفوا فى المؤول منها من غير المؤول فالاشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء وحديث النزول والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره والسبب فى ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم فى التصديق والسبب فى ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينهما فالى هذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات الى قوله والراسخون فى العلم فان قال قائل ان فى الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها وأشياء على تأويلها وأشياء اختلفوا فيها فهل يجوز ان يؤدى البرهان الى تأويل ماأجمعوا على ظاهره أو ظاهر ماأجمعوا على تأويله قلنا أما لو ثبت الاجماع بطريق يقينى لم يصح وان كان الاجماع فيها ظنيا فقد يصح ولذلك قال أبو حامد وأبو المعالى وغيرهما من أئمة النظر انه لايقطع بكفر من خرق الاجماع فى التأويل فى أمثال هذه الاشياء وقد يدلك على ان الاجماع لا يتقرر فى النظريات بطريق يقينى كما يمكن ان يتقرر فى العمليات انه ليس يمكن ان يتقرر الاجماع فى مسئلة ما فى عصر ما الا بان يكون ذلك العصر عندنا محصورا وان يكون جميع العلماء الموجودين فى ذلك العصر معلومين عندنا

أعنى معلوما أشخاصهم ومبلغ عددهم وأن ينقل الينا فى المسئلة مذهب كل
واحد منهم فيها نقل تواتر ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء
الموجودين فى ذلك الزمان متفقون على انه ليس فى الشرع ظاهر وباطن
وان العلم بكل مسئلة يجب أن لا يكتم عن احد وان الناس طريقهم واحد
فى علم الشريعة واما وكثير من الصدر الاول قد نقل عنهم انهم كانوا يرون
ان للشرع ظاهرا وباطنا وانه ليس يجب ان يعلم بالباطن من ليس من أهل
العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ماروى البخارى عن على رضى الله عنه انه قال
حدثوا الناس بما يعرفون أتريدون أن يكذب الله ورسوله ومثل ما روى من
ذلك عن جماعة من السلف فكيف يمكن ان يتصور اجماع منقول الينا
عن مسئلة من المسائل النظرية ونحن نعلم قطعا انه لا يخلو عصر من الاعصار
من علماء يرون ان فى الشرع أشياء لا ينبغى ان يعلم بحقيقتها جميع الناس
وذلك بخلاف ماعرض فى العمليات فان الناس كلهم يرون افشاءها لجميع
الناس على السواء ويكتفى فى حصول الاجماع فيها بان تنتشر المسئلة فلا ينقل
الينا فيها خلاف فان هذا كاف فى حصول الاجماع فى العمليات بخلاف
الامر فى العلميات فان قلت واذا لم يجب التكفير بخرق الاجماع فى التأويل
اذ لا يتصور فى ذلك اجماع فما تقول فى الفلاسفة من أهل الاسلام كأبى
نصر وابن سينا فان أبا حامد قد قطع بتكفيرهما فى كتابه المعروف بالتهافت فى
ثلاث مسائل فى القول بقدم العالم وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك
وفى تأويل ماجاء فى حشر الاجساد وأحوال المعاد قلنا الظاهر من قوله فى
ذلك انه ليس تكفيره اياهما فى ذلك قطعا اذ قد صرح فى كتاب التفرقة ان
التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال وقد تبين من قولنا انه ليس يمكن ان
يتقرر اجماع فى أمثال هذه المسائل لما روى عن كثير من السلف الاول
فضلا عن غيرهم ان ههنا تأويلات لا يجب ان يفصح بها الا لمن هو من أهل
التأويل وهم الراسخون فى العلم لان الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله
تعالى والراسخون فى العلم لانه اذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن
عندهم مزية تصديق توجب لهم من الايمان به مالا يوجد عند غير أهل
العلم وقد وصفهم الله بانهم المؤمنون به وهذا انما يحمل على الايمان الذى

يكون من قبل البرهان وهذا لا يكون الا مع العلم بالتأويل فان غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الايمان بها لا من قبل البرهان فان كان هذا الايمان الذي وصف الله به العلماء خاصا بهم فيجب ان يكون بالبرهان واذا كان بالبرهان فلا يكون الا مع العلم بالتأويل لان الله عز وجل قد أخبر ان لها تأويلا هو الحقيقة والبرهان لا يكون الا على الحقيقة واذا كان ذلك كذلك فلا يمكن ان يتقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها اجماع مستفيض وهذا بين بنفسه عند من أنصف والى هذا كله فقد نرى ان أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب اليهم من انهم يقولون انه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا بل يرون انه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها وذلك ان علمنا معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا فانه علة للمعلوم الذي هو الموجود فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل فاسم العلم اذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض كما يقال كثير من الاسماء على المتقابلات مثل الجلل المقول على العظيم والصغير والصريم المقول على الضوء والظلمة ولهذا ليس ههنا حد يشمل العلمين جميعا كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا وقد أفردنا في هذه المسألة قولا حركنا اليه بعض أصحابنا وكيف يتوهم على المشائين انهم يقولون انه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون ان الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل وان ذلك العلم المنذر يحصل للانسان في النوم من قبل العلم الازلي المدبر للكل والمستولي عليه وليس يرون انه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن بل ولا الكليات فان الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضا عن طبيعة الموجود والامر في ذلك العلم بالعكس ولذلك ما قد أدى اليه البرهان ان ذلك العلم منزه عن ان يوصف بكلي أو بجزئي فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة أعني في تكفيرهم أو لا تكفيرهم (وأما مسألة قدم العالم) أو حدوثه فان الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الاشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد ان يكون راجعا للاختلاف في التسمية وبخاصة عند بعض القدماء وذلك انهم اتفقوا على ان

ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا فى تسمية الطرفين واختلفوا فى الواسطة فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شئ غيره وعن شئ أعنى عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه أعنى على وجوده وهذه هى حال الأجسام التى يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء والارض والحيوان والنبات وغير ذلك فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شئ ولا عن شئ ولا تقدمه زمان وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذى هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره (وأما الصنف من الموجود) الذى بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شئ ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شئ أعنى عن فاعل وهذا هو العالم بأسره والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم فان المتكلمين يسلمون ان الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك اذ الزمان عندهم شئ مقارن للحركات والاجسام وهم أيضا متفقون مع القدماء على ان الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل وانما يختلفون فى الزمان الماضى والوجود الماضى فالمتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته وارسطو وفرقته يرون انه غير متناه كالحال فى المستقبل فهذا الموجود الآخر الامر فيه بين أنه قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقى ومن الوجود القديم فمن غلب عليه مافيه من شبه القديم على مافيه من شبه المحدث سماه قديما ومن غلب عليه مافيه من شبه المحدث سماه محدثا وهو فى الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا فان المحدث الحقيقى فاسد ضرورة والقديم الحقيقى ليس له علة ومنهم من سماه محدثا ازليا وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناه عندهم من الماضى فالمذاهب فى العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر فان الاراء التى شأنها هذا يجب أن تكون فى الغاية من التباعد أعنى ان تكون متقابلة كما ظن المتكلمون فى هذه المسئلة أعنى ان اسم القدم والحدوث فى العالم بأسره هو من المتقابلة وقد تبين من قولنا

ان

ان الامر ليس كذلك وهذا كله مع ان هذه الاراء في العالم ليست على ظاهر الشرع فان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الانباء عن ايجاد العالم ان صورته محدثة بالحقيقة وان نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعني غير منقطع وذلك ان قوله تعالى وهو الذي خلق السموات والارض في ستة أيام وكان عرشه على الماء يقتضي بظاهره ان وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزمانا قبل هذا الزمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك وقوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات يقتضي ايضا بظاهره ان وجودا ثانيا بعد هذا الوجود وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان يقتضي بظاهره ان السموات خلقت من شئ والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضا في العالم على ظاهر الشرع بل متأولون فانه ليس في الشرع ان الله كان موجودا مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات ان الاجماع انعقد عليه والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء ويشبه أن يكون المختلفون في هذه المسائل العويصة اما مصيبين مأجورين واما مخطئين معذورين فان التصديق بالشئ من قبل الدليل القائم في النفس هو شئ اضطراري لا اختياري أعني انه ليس لنا ان لا نصدق أو نصدق كما لنا ان نقوم أو لا نقوم واذا كان من شرط التكليف الاختيار فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له اذا كان من أهل العلم معذور ولذلك قال عليه السلام اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله اجران وان أخطأ فله أجر وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بانه كذا أو ليس بكذا وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع انما هو الخطأ الذي يقع من العلماء اذا نظروا في الاشياء العويصة التي كلفهم الشرع بالنظر فيها واما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو اثم محض وسواء كان الخطأ في الامور النظرية أو العملية فكما ان الحاكم الجاهل بالسنة اذا أخطأ في الحكم لم يكن معذورا كذلك الحاكم على الموجودات اذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور بل هو اما آثم واما كافر واذا كان يشترط في الحاكم في

الحلال والحرام ان تجتمع له أسباب الاجتهاد وهو معرفة الاصول ومعرفة الاستنباط من تلك الاصول بالقياس فكم بالحرى ان يشترط ذلك فى الحاكم على الموجودات أعنى ان يعرف الاوائل العقلية ووجه الاستنباط منها وبالجملة فالخطأ فى الشرع على ضربين اما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر فى ذلك الشئ الذى وقع فيه الخطأ كما يعذر الطبيب الماهر اذا أخطأ فى صناعة الطب والحاكم الماهر اذا أخطأ فى الحكم ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن وأما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس بل ان وقع فى مبادئ الشريعة فهو كفر وان وقع فيما بعد المبادى فهو بدعة وهذا الخطأ هو الخطأ الذى يكون فى الاشياء التى تفضى جميع أصناف طرق الدلائل الى معرفتها فتكون معرفة ذلك الشئ بهذه الجهة ممكنة للجميع وهذا مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات وبالسعادة الاخروية والشقاء الاخروى وذلك ان هذه الاصول الثلاثة تؤدى اليها أصناف الدلائل الثلاثة التى لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق به من قبلها بالذى كلف معرفته أعنى الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية فالجاحد لامثال هذه الاشياء اذا كانت أصلا من أصول الشرع كافر معاند بلسانه دون قلبه أو بغفلته عن التعرض الى معرفة دليلها لانه ان كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان وان كان من أهل الجدل فبالجدل وان كان من أهل الموعظة فبالموعظة ولذلك قال عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ويؤمنوا بى يريد بأى طريق اتفق لهم من طرق الايمان الثلاث وأما الاشياء التى لخفائها لا تعلم الا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان اما من قبل فطرهم واما من قبل عادتهم واما من قبل عدمهم أسباب التعلم بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم الى التصديق بتلك الامثال اذ كانت تلك الامثال يمكن ان يقع التصديق بها بالادلة المشتركة للجميع أعنى الجدلية والخطابية وهذا هو السبب فى ان انقسم الشرع الى ظاهر وباطن فان الظاهر هو تلك الامثال المضروبة لتلك المعانى والباطن هو تلك المعانى التى لا تنجلى الا لاهل البرهان وهذه هى أصناف تلك الموجودات الاربعة أو الخمسة التى ذكرها أبو حامد

فى كتاب التفرقة واذا اتفق كما قلنا ان نعلم الشئ بنفسه بالطرق الثلاث لم نحتج ان نضرب له أمثالا وكان على ظاهره لا يتطرق اليه تأويل وهذا النحو من الظاهر ان كان فى الاصول فالمتأول له كافر مثل من يعتقد انه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء وانه انما قصد بهذا القول ان يسلم الناس بعضهم من بعض فى أبدانهم وحواسهم وانها حيلة وانه لا غاية للانسان الا وجوده المحسوس فقط واذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا ان ههنا ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله فان كان تأويله فى المبادى فهو كفر وان كان فيما بعد المبادى فهو بدعة وههنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم اياه على ظاهره كفر وتأويل غير أهل البرهان له واخراجه عن ظاهره كفر فى حقهم أو بدعة ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ولذلك قال عليه السلام فى السوداء اذ أخبرته ان الله فى السماء أعتقها فانها مؤمنة اذ كانت ليست من أهل البرهان والسبب فى ذلك ان الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الا من قبل التخيل أعنى انهم لا يصدقون بالشئ الا من جهة ما يتخيلونه يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبا الى شئ متخيل ويدخل أيضا على من لا يفهم من هذه النسبة الا الخلاء وهم الذين شدوا على رتبة الصنف الاول قليلا فى النظر باعتقاد الجسمية ولذلك كان الجواب لهؤلاء فى أمثال هذه انها من المتشابهات وان الوقف فى قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وأهل البرهان مع انهم مجمعون فى هذا الصنف انه من المؤول فقد يختلفون فى تأويله وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان وههنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذى لا يجوز تأويله ويلحقه آخرون بالباطن الذى لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء وذلك لعوص هذا الصنف واشتباهه والمخطئ فى هذا معذور أعنى من العلماء فان قيل فاذا تبين ان الشرع فى هذا على ثلاث مراتب فمن أى هذه المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء فى صفات المعاد وأحواله فنقول ان هذه المسألة الامر فيها بين انها من الصنف المختلف فيه وذلك انا نرى قوما ينسبون أنفسهم الى البرهان يقولون ان الواجب حملها على ظاهرها اذ كان

ليس ههنا برهان يؤدى الى استحالة الظاهر فيها وهذه طريقة الاشعرية وقوم آخرون ممن يتعاطى البرهان يتأولونها وهؤلاء يختلفون فى تأويلها اختلافا كثيرا وفى هذا الصنف هو أبو حامد معدود وكثير من المتصوفة ومنهم من يجمع فيها التأويلين كما يفعل ذلك أبو حامد فى بعض كتبه ويشبه ان يكون المخطئ فى هذه المسئلة من العلماء معذورا والمصيب مشكورا أو مأجورا وذلك اذا اعترف بالوجود وتأول فيها نحوا من انحاء التأويل أعنى فى صفة المعاد لافى وجوده اذا كان التأويل لايؤدى الى نفى الوجود وانما كان جحد الوجود فى هذه كفرا لانه فى أصل من أصول الشريعة وهو مما يقع التصديق به فى بعض الطرق الثلاث المشتركة للاحمر والاسود وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب حملها على الظاهر وتأويلها فى حقه كفر لانه يؤدى الى الكفر ولذلك مانرى ان من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل فى حقه كفر لانه يؤدى الى الكفر فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه الى الكفر والداعى الى الكفر كافر ولهذا يجب ان لاتثبت التأويلات الا فى كتب البراهين لانها اذا كانت فى كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو من أهل البرهان وأما اذا ثبتت فى غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية كما صنعه أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة وان كان الرجل انما قصد خيرا وذلك انه رام ان يكثر أهل العلم بذلك ولكن كثر بذلك الفساد ليس بدون كثرة أهل العلم وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة وقوم الى ثلب الشريعة وقوم الى الجمع بينهما ويشبه ان يكون هذا أحد مقاصده بكتبه والدليل على انه رام بذلك تنبيه الفطر انه لم يلزم مذهبا من المذاهب فى كتبه بل هو مع الاشاعرة اشعرى ومع الصوفية صوفى ومع الفلاسفة فيلسوف وحتى انه كما قيل شعر

يوما يمان اذا لاقيت ذا يمن * وان لقيت معديا فعدنان

والذى يجب على أئمة المسلمين ان ينهوا عن كتبه التى تتضمن العلم الامن كان من أهل العلم كما يجب عليهم ان ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلا لها وان كان الضرر الداخل على الناس من كتب البراهين أخف لانه لايقف على كتب البرهان فى الاكثر الا أهل الفطر الفائقة وانما يؤتى هذا الصنف

من عدم الفضيلة العلمية والقراءة على غير ترتيب وأخذها من غير معلم ولكن سميها بالجملة ضاد لما دعا اليه الشرع لانه ظلم لافضل أصناف الناس وأفضل أصناف الموجودات اذ كان العدل فى أفضل أصناف الموجودات أن يعرفها على كنهها من كان معدا لمعرفتها على كنهها وهم أفضل أصناف الناس فانه على قدر عظم الموجود يعظم الجور فى حقه الذى هو الجهل به ولذلك قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فهذا ما رأينا ان نثبته فى هذا الجنس من النظر أعنى التكلم بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل فى الشريعة ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التى ذكرناها لما استجزنا ان نكتب فى ذلك حرفا ولا ان نعتذر فى ذلك لاهل التأويل بعذر لان شأن هذه المسائل ان تذكر فى كتب البرهان والله الهادى والموفق للصواب وينبغى ان تعلم ان مقصود الشرع انما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هى عليه وبخاصة الشريعة منها ومعرفة السعادة الاخروية والشقاء الاخروى والعمل الحق هو امتثال الافعال التى تفيد السعادة وتجنب الافعال التى تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الافعال هو الذى يسمى العلم العملى وهذه تنقسم قسمين أحدهما افعال ظاهرة بدنية والعلم بهذه هو الذى يسمى الفقه والقسم الثانى أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الاخلاق التى دعا اليها الشرع أو نهى عنها والعلم بهذه هو الذى يسمى الزهد وعلوم الآخرة والى هذا نحا أبو حامد فى كتابه ولما كان الناس قد أضربوا عن هذا الجنس وخاضوا فى الجنس الثانى وكان هذا الجنس أملك بالتقوى التى هى سبب السعادة سمى كتابه احياء علوم الدين وقد خرجنا عما كنا بسبيله فنرجع فنقول لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق وكان التعليم صنفين تصورا وتصديقا كما بين ذلك أهل العلم بالكلام وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاث البرهانية والجدلية والخطابية وطرق التصور اثنتان اما الشئ نفسه واما مثاله وكان الناس كلهم ليس فى طباعهم ان يقبلوا البراهين ولا الاقاويل الجدلية فضلا عن البرهانية مع ما فى تعلم الاقاويل البرهانية من العسر والحاجة فى ذلك الى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها وكان

الشرع إنما هو مقصوده تعليم الجميع وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس أعني وقوع التصديق من قبلها وهي الخطابية والجدلية والخطابية أعم من الجدلية ومنها ما هي خاصة لأقل الناس وهي البرهانية وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال لتنبيه الخواص كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق وهذه الطرق هي في الشريعة على أربعة أصناف أحدها أن تكون مع أنها مشتركة خاصة في الأمرين جميعا أعني أن تكون في التصور والتصديق يقينية مع أنها خطابية أو جدلية وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرض لمقدماتها مع كونها مشهورة أو مظنونة أن تكون يقينية وعرض لنتائجها أن أخذت أنفسها دون مثالاتها وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل والجاحد له أو المتأول كافر والصنف الثاني أن تكون المقدمات مع كونها مشهورة أو مظنونة يقينية وتكون النتائج مثالات للأمور التي قصد إنتاجها وهذا يتطرق إليه التأويل أعني لنتائجه والثالث عكس هذا وهو أن تكون النتائج هي الأمور التي قصد إنتاجها نفسها وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وهذا أيضا لا يتطرق إليه تأويل أعني لنتائجه وقد يتطرق لمقدماته والرابع أن تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وتكون نتائجه مثالات لما قصد إنتاجه وهذه فرض الخواص فيها التأويل وفرض الجمهور إمرارها على ظاهرها وبالجملة فكل ما يتطرق إليه من هذه تأويل لا يدرك إلا بالبرهان ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها في الوجهين جميعا أعني في التصور والتصديق إذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك وقد يعرض للنظار في الشريعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق أعني إذا كان دليل التأويل أتم إقناعا من دليل الظاهر وأمثال هذه التأويلات هي جمهورية ويمكن أن يكون فرض من بلغت قواهم النظرية إلى القوة الجدلية

وفى هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الاشعرية والمعتزلة وان كانت المعتزلة فى الاكثر أوثق أقوالا وأما الجمهور الذين لا يقدرون على أكثر من الاقاويل الخطابية ففرضهم أمرارها على ظاهرها ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلا فاذا الناس على ثلاثة أصناف صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب وذلك انه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق وصنف هو من أهل التأويل الجدلى وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة وصنف هو من أهل التأويل اليقينى وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أعنى صناعة الحكمة وهذا التأويل ليس ينبغى أن يصرح به لاهل الجدل فضلا عن الجمهور ومتى صرح بشئ من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح الى الكفر والسبب فى ذلك أن مقصوده ابطال الظاهر واثبات المؤول فاذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك الى الكفر ان كان فى أصول الشريعة فالتأويلات ليس ينبغى أن يصرح بها للجمهور ولا تثبت فى الكتب الخطابية أو الجدلية أعنى الكتب التى الاقاويل الموضوعة فيها من هذين الجنسين كما صنع ذلك أبو حامد ولهذا يجب ان يصرح ويقال فى الظاهر الذى الاشكال فى كونه ظاهرا بنفسه للجميع وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم انه متشابه لا يعلمه الا الله وان الوقف يجب هنا فى قوله عز وجل وما يعلم تأويله الا الله وبمثل هذا يأتى الجواب فى السؤال عن الامور الغامضة التى لا سبيل للجمهور الى فهمها مثل قوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أتيتم من العلم الا قليلا وأما المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه للناس الى الكفر وهو ضد دعوى الشارع وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة فى أصول الشريعة كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا فانا قد شهدنا منهم أقواما ظنوا أنهم تفلسفوا وانهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه أعنى لا تقبل تأويلا وان الواجب هو التصريح بهذه الاشياء للجمهور فصاروا بتصريحهم للجمهور

بتلك الاعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم فى الدنيا والآخرة ومثال مقصد هؤلاء مع مقصد الشارع مثال من قصد الى طبيب ماهر قصد حفظ صحة جميع الناس وازالة الامراض عنهم بان وضع لهم أقاويل مشتركة التصديق فى وجوب استعمال الاشياء التى تحفظ صحتهم وتزيل أمراضهم وتجنب أضدادها اذ لم يمكنه فيهم ان يصير جميعهم أطباء لان الذى يعلم الاشياء الحافظة للصحة والمزيلة للمرض بالطرق البرهانية هو الطبيب فتصدى هذا الى الناس وقال لهم ان هذه الطرق التى وضع لكم هذا الطبيب ليست بحق وشرع فى ابطالها حتى بطلت عندهم أو قال ان لها تأويلات فلم يفهموها ولا وقع لهم من قبلها تصديق فى العمل افترى الناس الذين حالهم هذه الحال يفعلون شيأ من الاشياء النافعة فى الصحة وازالة المرض أو يقدر هذا المصرح لهم بابطال ما كانوا يعتقدون فيها ان يستعملها معهم أعنى حفظ الصحة لا بل مايقدر هو على استعمالها معهم ولا هم يستعملونها فيشملهم الهلاك هذا ان صرح لهم بتأويلات صحيحة فى تلك الاشياء لكونهم لايفهمون ذلك التأول فضلا ان صرح لهم بتأويلات فاسدة لانهم يؤول بهم الامر ان لا يروا ان ههنا صحة يجب ان تحفظ ولا مرضا يجب ان يزال فضلا عن ان يروا ان ههنا أشياء تحفظ الصحة وتزيل المرض وهذه هى حال من يصرح بالتأويل للجمهور ولمن ليس هو بأهل له مع الشرع ولذلك هو مفسد له وصاد عنه والصاد عن الشرع كافر وانما كان هذا التمثيل يقينيا وليس بشعرى كما لقائل ان يقول لانه صحيح التناسب وذلك ان نسبة الطبيب الى صحة الابدان نسبة الشارع الى صحة الانفس أعنى ان الطبيب هو الذى يطلب ان يحفظ صحة الابدان اذا وجدت ويستردها اذا عدمت والشارع هو الذى يبتغى هذا فى صحة الانفس وهذه الصحة هى المسماة تقوى وقد صرح الكتاب العزيز بطلبها بالافعال الشرعية فى غير ما آية فقال تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم وقال ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر الى غير ذلك من الآيات التى تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى فالشارع انما يطلب

بالعلم

بالعلم الشرعى أو العمل الشرعى هذه الصحة وهـذه الصحة هى التى تترتب عليها السعادة الاخروية وعلى ضدها الشقاء الاخروى فقد تبين للشمس هـذا أنه ليس يجب ان تثبت التأويلات الصحيحة فى الكتب الجمهورية فضلا عن الفاسـدة والتأويل الصحيح هى الامانة التى حملها الانسان فأبى ان يحملها وأشفق منها جميع الموجودات أعنى المـذكورة فى قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال الآية ومن قبل التأويلات والظن بانها يجب أن يصرح بها فى الشرع نشأت فرق الاسـلام حتى كفر بعضهم بعضا و بدع بعضهم بعضا وبخاصة الفاسدة منها فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلهم للجمهور وكذلك فعلت الاشعرية وان كانوا أقـل تأويلا فأوقعوا الناس من قبل ذلك فى شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق وزائدا الى هـذا كله ان طرقهم التى سلكوها فى اثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواص لكونها اذا تؤملت ناقصة عن شرائط البرهان وذلك يقف عليـه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان بل كثـير من الاصول التى بنت عليها الاشعرية معارفها هى سوفسطائية فانها تجحد كثيرا من الضروريات مثـل ثبوت الاعراض وتأثير الاشياء بعضها فى بعض ووجود الاسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط ولقد تعدى نظارهم فى هذا المعنى على المسلمين ان فرقة من الاشعرية كفرت من ليس يعرف وجود البارى بالطرق التى وضعوها لمعرفته فى كتبهم وهم الكافرون والضالون بالحقيقة ومن هنا اختلفوا فقال قوم أول الواجبات النظر وقال قوم الايمان أعـنى من قبـل انهم لم يعرفوا أى الطرق هى الطرق المشـتركة للجميع التى دعا الشرع من أبوابها جميع الناس وظنوا ان ذلك طريق واحد فأخطئوا مقصـد الشارع وضلوا وأضلوا فان قيل فاذا لم تكن هذه الطرق التى سلكها الاشعرية ولا غيرهم من أهل النظر هى الطرق المشتركة الى قصد الشارع لتعليم الجمهور بها وهى التى لا يمكن تعليمهم بغـيرها فاى الطرق هى هـذه الطرق فى شريعتنا هـذه فانما هى الطرق الـتى ثبتت فى الكتاب العزيز فقط فان الكتاب العزيز اذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة

لجميع الناس والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة واذا تؤمل الامر فيها ظهر انه ليس يلفى طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة فيه فن حرفها بتأويل لايكون ظاهرا بنفسه أو أظهر منها للجميع وذلك شئ غير موجود فقد أبطل حكمتها وأبطل فعلها المقصود فى افادة السعادة الانسانية وذلك ظاهر جدا من حال الصدر الاول وحال من أتى بعدهم فان الصدر الاول انما صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الاقاويل دون تأويلات فيها ومن كان منهم وقف على تأويل لم يران يصرح به وأما من أتى بعدهم فانهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا فيجب على من أراد ان يرفع هذه البدعة عن الشريعة ان يعمد الى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة فى شئ شئ مما كلفنا اعتقاده ويجتهد فى نظره الى ظاهرها ما أمكنه من غير ان يتأول من ذلك شيأ الا اذا كان التأويل ظاهرا بنفسه أعنى ظهورا مشتركا للجميع فان الاقاويل الموضوعة فى الشرع لتعليم الناس اذا تؤملت يشبه ان يبلغ من نصرتها الى حد لايخرج عن ظاهر ماهو منها ليس على ظاهره الا من كان من أهل البرهان وهذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الاقاويل فاذا الاقاويل الشرعية المصرح بها فى الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الاعجاز احداها انه لا يوجد أتم اقناعا وتصديقا للجميع منها والثانية انها تقبل النصرة بطبعها الى ان تنتهى الى حد لايقف على التأويل فيها ان كانت مما فيها تأويل الا أهل البرهان والثالثة انها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق وهذا ليس يوجد لافى مذاهب الاشعرية ولا فى مذاهب المعتزلة أعنى ان تأويلاتهم لا تقبل النصرة ولا تتضمن التنبيه على الحق ولا هى حق ولهذا كثرت البدع وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه وان انشاء الله فى العمر فسنثبت فيه قدر ما يسر لنا منه فعسى ان يكون ذلك مبدأ لمن يأتى بعد فان النفس مما تخلل هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة فى غاية الحزن والتألم وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة فان الاذية من الصديق هى أشد أذية من العدو أعنى أن الحكمة

هى صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة فالاذية ممن ينسب اليها أشد الاذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة وقد آذاها أيضا كثير من الاصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم اليها وهى الفرق الموجودة فيها والله يسدد الكل ويوفق الجميع لمحبته ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشنآن بفضله ورحمته وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلات بهذا الامر الغالب وطرق به الى كثير من الخيرات وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا فى معرفة الحق وذلك انه دعا الجمهور من معرفة الله الى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن تشغيب المتكلمين ونبه الخواص على وجوب النظر التام فى أصل الشريعة

﴿ضميمة لمسألة العلم القديم التى ذكرها أبو الوليد فى فصل المقال رضى الله عنه﴾

أدام الله عزتكم وأبقى بركتكم وحجب عيون النوائب عنكم لما فقتم بجودة ذهنكم وكريم طبعكم كثيرا ممن يتعاطى هذه العلوم وانتهى نظركم السديد الى ان وقفتم على الشك العارض فى علم القديم سبحانه مع كونه متعلقا بالاشياء المحدثة وجب علينا لمكان الحق ولمكان ازالة هذه الشبهة عنكم ان نحل هذا الشك بعد ان نقول فى تقريره فانه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل والشك يلزم هكذا ان كانت هذه كلها فى علم الله سبحانه قبل ان تكون فهل هى فى حال كونها فى علمه كما كانت فيه قبل كونها أم هى فى علمه فى حال وجودها على غير ما كانت عليه فى علمه قبل ان توجد فان قلنا انها فى علم الله فى حال وجودها على غير ما كانت عليه فى علمه قبل ان توجد لزم ان يكون العلم القديم متغيرا وان يكون اذا خرجت من العدم الى الوجود قد حدث هنالك علم زائد وذلك مستحيل على العلم القديم وان قلنا ان العلم بها واحد فى الحالتين قيل فهل هى فى نفسها أعنى الموجودات الحادثة قبل ان توجد كما هى حين وجدت فسيجب ان يقال ليست فى نفسها قبل ان توجد كما هى حين وجدت والا كان الوجود والمعدوم واحدا فاذا سلم الخصم

هذا قيل له فليس العلم الحقيقى هو معرفة الوجود على ماهو عليه فاذا قال نعم قيل فيجب على هذا اذا اختلف الشئ فى نفسه ان يكون العلم به يختلف والا فقد علم على غير ماهو عليه فاذا يجب أحد أمرين اما ان يختلف العلم القديم فى نفسه أو تكون الحادثات غير معلومة له وكلا الامرين مستحيل عليه سبحانه ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الانسان أعنى من تعلق علمه بالاشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعلق علمه بها اذا وجدت فانه من البين بنفسه ان العلمين متغايران والا كان جاهلا بوجودها فى الوقت الذى وجدت فيه وليس ينجى من هذا ماجرت به عادة المتكلمين فى الجواب عن هذا بانه تعالى يعلم الاشياء قبل كونها على ماتكون عليه فى حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بوجود موجود فانه يقال لهم فاذا وجدت فهل حدث هنالك تغير أو لم يحدث وهو خروج الشئ من العدم الى الوجود فان قالوا لم يحدث فقد كابروا وان قالوا حدث هنالك تغير قيل لهم فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا فيلزم الشك المتقدم وبالجملة فيعسر ان يتصور ان العلم بالشئ قبل ان يوجد والعلم به بعد ان وجد علم واحد بعينه فهذا هو تقرير هذا الشك على أبلغ مايمكن ان يقرر به على مافاوضناكم فيه وحل هذا الشك يستدعى كلاما طويلا الا انا ههنا نقصد للنكتة التى بها ينحل وقد رام أبو حامد حل هذا الشك فى كتابه الموسوم بالتهافت بشئ ليس فيه مقنع وذلك انه قال قولا معناه هذا وهو انه زعم ان العلم والمعلوم من المضاف وكما انه قد يتغير أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر فى نفسه كذلك يشبه ان يعرض للاشياء فى علم الله سبحانه أعنى ان يتغير فى أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها ومثال ذلك فى المضاف انه قد تكون الاسطوانة الواحدة يمنة زيد ثم تعود يسرته وزيد بعد لم يتغير فى نفسه وليس بصادق فان الاضافة قد تغيرت فى نفسها وذلك ان الاضافة التى كانت يمنة قد عادت يسرة وانما الذى لم يتغير هو موضوع الاضافة أعنى الحامل لها الذى هو زيد واذا كان ذلك كذلك وكان العلم هو نفس الاضافة فقد يجب ان يتغير عند تغير المعلوم كما تتغير اضافة الاسطوانة الى زيد عند تغيرها وذلك اذا عادت يسرة بعد ان كانت يمنة

والذى ينحل به هذا الشك عندنا هو ان يعرف الحال فى العلم القديم مع الموجود خلاف الحال فى العلم المحدث مع الموجود وذلك ان وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا والعلم القديم هو علة وسبب للموجود فلو كان اذا وجد الموجود بعد ان لم يوجد حدث فى العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك فى العلم المحدث للزم ان يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له فاذا واجب ان لا يحدث هنالك تغير كما يحدث فى العلم المحدث وانما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس وكما إنه لا يحدث فى الفاعل تغير عند وجود مفعوله أعنى تغيرا لم يكن قبل ذلك كذلك لا يحدث فى العلم القديم سبحانه تغيرا عند حدوث معلومه عنه فاذا قد انحل الشك ولم يلزمنا انه اذا لم يحدث هنالك تغير أعنى فى العلم القديم فليس يعلم الموجود فى حين حدوثه على ما هو عليه وانما لزم أن لا يعلمه بعلم محدث الا بعلم قديم لان حدوث التغير فى العلم عند تغير الموجود انما هو شرط فى العلم المعلول عن الموجود وهو العلم المحدث فاذا العلم القديم انما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التى يتعلق بها العلم المحدث لا انه غير متعلق أصلا كما حكى عن الفلاسفة انهم يقولون لموضع هذا الشك انه سبحانه لا يعلم الجزئيات وليس الامر كما توهم عليهم بل يرون انه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذى من شرطه الحدوث بحدوثها اذ كان علة لها لا معلولا عنها كالحال فى العلم المحدث وهذا هو غاية التنزيه الذى يجب ان يعترف به فانه قد اضطر البرهان الى انه عالم بالاشياء لان صدورها عنه انما هو من جهة انه عالم لا من جهة انه موجود فقط أو موجود بصفة كذا بل من جهة انه عالم كما قال تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وقد اضطر البرهان الى انه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث فواجب ان يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف وهو العلم القديم سبحانه وكيف يمكن ان يتصور ان المشائين من الحكماء يرون ان العلم القديم لا يحيط بالجزئيات وهم يرون انه سبب الانذارات فى المنامات والوحى وغير ذلك من أنواع الالهامات فهذا ما ظهر لنا فى وجه

حل هذا الشك وهو أمر لا مرية فيه ولا شك والله الموفق للصواب والمرشد للحق والسلام عليك ورحمة الله وبركاته والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

﴿ كتاب الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيغة والبدع المضلة تصنيف الشيخ العلامة أبو الوليد بن رشد ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ قال الشيخ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن احمد بن رشد ﴿ وبعد ﴾ حمد الله الذى اختص من يشاء بحكمته ووفقهم لفهم شريعته واتباع سنته واطلع من مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالة نبيه الى خلقه على ما استبان به عندهم زيغ الزائغين من أهل ملته وتحريف المبطلين من أمته وانكشف لهم ان من التأويل ما لم يأذن الله ورسوله به وصلواته التامة على أمين وحيه وخاتم رسله وعلى آله واسرته فانه لما كنا قد بينا قبل هذا في قول أفردناه مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها وقلنا هنالك ان الشريعة قسمان ظاهر ومؤول وان الظاهر منها فرض الجمهور وان المؤول هو فرض العلماء وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله وانه لا يحل للعلماء ان يفصحوا بتأويله للجمهور كما قال على رضى الله عنه حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون ان يكذب الله ورسوله فقد رأيت ان أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التى قصد الشرع حمل الجمهور عليها ونتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة فان الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة كل واحد منهم يرى انه على الشريعة الاولى وان من خالفه اما مبتدع واما كافر مستباح الدم والمال وهذا كله عدول عن مقصد الشارع وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة واشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة الطائفة التى تسمى بالاشعرية وهم الذين يرى أكثر

الناس اليوم انهم أهل السنة والتى تسمى بالمعتزلة والطائفة التى تسمى بالباطنية والطائفة التى تسمى بالحشوية وكل هذه الطوائف قد اعتقدت فى الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيرا من الفاظ الشرع عن ظاهرها الى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا انها الشريعة الاولى التى قصد بالحمل عليها جميع الناس وان من زاغ عنها فهو اما كافر واما مبتدع واذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر ان جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة وأنا أذكر من ذلك ما يجرى مجرى العقائد الواجبة فى الشرع التى لا يتم الايمان الا بها واتحرى فى ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم دون ما جعل أصلا فى الشرع وعقيدة من عقائده من قبل التأويل الذى ليس بصحيح وأبتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور فى الله تبارك وتعالى والطرق التى سلك بهم فى ذلك وذلك فى الكتاب العزيز ونبدأ من ذلك بمعرفة الطريق التى تفضى الى وجود الصانع اذ كانت أول معرفة يجب ان يعرفها المكلف وقبل ذلك فينبغى ان نذكر أراء تلك الفرق المشهورة فى ذلك فنقول أما الفرقة التى تدعى (بالحشوية) فانهم قالوا ان طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل أعنى ان الايمان بوجوده الذى كلف الناس التصديق به يكفى فيه ان يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به ايمانا كما يتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل وهذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها انها مقصرة عن مقصود الشرع فى الطريق التى نصبها للجميع مفضية الى معرفة وجود الله تعالى ودعاهم من قبلها الى الاقرار به وذلك انه يظهر من غير ما آية من كتاب الله انه دعا الناس فيها الا التصديق بوجود البارى بادلة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله تبارك وتعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم الآية ومثل قوله تعالى أفى الله شك فاطر السموات الى غير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى وليس لقائل ان يقول انه لو كان ذلك واجبا على كل من آمن بالله أعنى لا يصح ايمانه الا من قبل وقوعه عن هذه الادلة لكان النبى صلى الله عليه وسلم لا يدعو أحدا الى الاسلام الا عرض عليه هذه الادلة فان العرب كلها تعترف

بوجود البارى سبحانه ولذلك قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ولا يمتنع ان يوجد من الناس من تبلغ به قدامة العقل وبلادة القريحة الى ان لايفهم شيأ من الادلة الشرعية التى نصبها صلى الله عليه وسلم للجمهور وهذا هو أقل الوجود فاذا وجد ففرضه الايمان بالله من جهة السماع فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع (وأما الاشعرية) فانهم رأوا ان التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لايكون الا بالعقل لكن سلكوا فى ذلك طرقا ليست هى الطرق الشرعية التى نبه الله عليها ودعا الناس الى الايمان به من قبلها وذلك ان طريقتهم المشهورة انبنت على بيان ان العالم حادث وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الاجسام من أجزاء لاتتجزء وان الجزء الذى لايتجزء محدث والاجسام محدثة بحدوثه وطريقتهم التى سلكوا فى بيان حدوث الجزء الذى لايتجزء وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل فضلا عن الجمهور ومع ذلك فهى طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين الى وجود البارى وذلك انه اذا فرضنا ان العالم محدث لزم كما يقولون ان يكون له ولابد فاعل محدث ولكن يعرض فى وجود هذا المحدث شك ليس فى قوة صناعة الكلام الانفصال عنه وذلك ان هذا المحدث لسنا نقدر ان نجعله أزليا ولا محدثا اما كونه محدثا فلانه يفتقر الى محدث وذلك المحدث الى محدث ويمر الامر الى غير نهايه وذلك مستحيل واما كونه أزليا فانه يجب ان يكون فعله المتعلق بالمفعولات ازليا فتكون المفعولات أزلية والحادث يجب ان يكون وجوده متعلقا بفعل حادث اللهم الا لو سلموا انه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم فان المفعول لابد ان يتعلق به فعل الفاعل وهم لايسلمون ذلك فان من اصولهم ان المقارن للحوادث حادث وأيضا ان كان الفاعل حينا يفعل وحينا لا يفعل وجب ان تكون هنالك علة صيرته باحدى الحالتين أولى منه بالاخرى فيسئل أيضا فى تلك العلة مثل هذا السؤال وفى علة العلة فيمر الامر الى غير نهاية وما يقوله المتكلمون فى جواب هذا من ان الفعل الحادث كان بارادة قديمة ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك لان الارادة غير الفعل المتعلق بالمفعول واذا كان المفعول حادثا فواجب ان يكون

الفعل المتعلق بايجاده حادثا وسواء فرضنا لارادة قديمة أو حديثة متقدمة على الفعل أو معه فكيفما كان فقد يلزمهم اما ان يجوزوا على القديم أحد ثلاثة امور اما ارادة حادثة وفعل حادث واما فعل حادث وارادة قديمة واما فعل قديم وارادة قديمة والحادث ليس يمكن ان يكون عن فعل قديم بلا واسطة ان سلمنا لهم انه يوجد عن ارادة قديمة ووضع الارادة نفسها هى للفعل المتعلق بالمفعول شئ لا يعقل وهو كفرض مفعول بلا فاعل فان الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الارادة والارادة هي شرط الفعل لا الفعل وأيضا فهذه لارادة القديمة يجب ان تتعلق بعدم الحادث دهرا لانهاية له اذ كان الحادث معدوما دهرا لانهاية له فهى لاتتعلق بالمراد فى الوقت الذى اقتضت ايجاده الا بعد انقضاء دهر لانهاية له وما نهاية له لاينقضى فيجب أن لايخرج هذا المراد الى الفعل أو ينقضى دهر لا نهاية له وذلك ممتنع وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذى اعتمدوه فى حدوث دورات الفلك وأيضا فان الارادة التى تتقدم المراد وتتعلق به بوقت مخصوص لابد ان يحدث فيها فى وقت ايجاد المراد عزم على الايجاد لم يكن قبل ذلك الوقت لانه ان لم يكن فى المريد فى وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه فى الوقت الذى اقتضت الارادة عدم الفعل لم يكن وجود ذلك الفعل عنه فى ذلك الوقت أولى من عدمه الى ماقى هذا كله من التشعب والشكوك العويصة التى لايتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامة ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف مالايطاق وأيضا فان الطرق التى سلك هؤلاء القوم فى حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معا أعنى ان الجمهور ليس فى طباعهم قبولها ولا هى مع هذا برهانية فليست تصلح لاالعلماء ولا للجمهور ونحن ننبه على ذلك بعض التنبيه فنقول ان الطرق التى سلكوا فى ذلك طريقان أحدهما وهو الاشهر الذى اعتمد عليه عامتهم ينبنى على ثلاث مقدمات هى بمنزلة الاصول لما يرومون انتاجه عنها من حدوث العالم احداها ان الجواهر لاتنفك من الاعراض أى لاتخلو منها والثانية ان الاعراض حادثة والثالثة أن مالاينفك عن الحوادث حادث أعنى مالايخلو من الحوادث هو حادث فاما المقدمة الاولى وهى القائلة ان

الجواهر لاتعرى من الاعراض فان عنوا بها الاجسام المشار اليها القائمة بذاتها فهى مقدمة صحيحة وان عنوا بالجواهر الجزء الذى لاينقسم وهو الذى يريدونه بالجوهر الفرد ففيها شك ليس باليسير وذلك ان وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه وفى وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند وليس فى قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها وانما ذلك لصناعة البرهان وأهل هذه الصناعة قليل جدا و الدلائل التى يستعملها الاشعرية فى اثباته هى خطابية فى الاكثر وذلك ان استدلالهم المشهور فى ذلك هو انهم يقولون ان من المعلومات الاول ان الفيل مثلا انما نقول فيه انه أعظم من النملة من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة واذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الاجزاء وليس هو واحدا بسيطا واذا فسد الجسم فاليها ينحل واذا تركب فمنها يتركب وهذا الغلط انما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة فظنوا ان مايلزم فى المنفصلة يلزم فى المتصلة وذلك ان هذا يصدق فى العدد أعنى ان نقول ان عددا أكثر من عدد من قبل كثرة الاجزاء الموجودة فيه أعنى الوحدات وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه ولذلك نقول فى الكم المتصل انه أعظم وأكبر ولا نقول انه أكثر وأقل ونقول فى العدد انه أكثر وأقل ولا نقول أكبر وأصغر وعلى هذا القول فتكون الاشياء كلها اعدادا ولا يكون هنالك عظم متصل أصلا فتكون صناعة الهندسة هى صناعة العدد بعينها ومن المعروف بنفسه ان كل عظم فانه ينقسم بنصفين أعنى الاعظام الثلاثة التى هى الخط و السطح والجسم وأيضا فان الكم المتصل هو الذى يمكن ان يعرض عليه فى وسطه نهاية يلتقى عندها طرفا القسمين جميعا وليس يمكن ذلك فى العدد لكن يعارض هذا أيضا ان الجسم وسائر أجزاء الكم المتصل يقبل الانقسام وكل منقسم فاما ان ينقسم الى شئ منقسم أو الى شئ غير منقسم فان انقسم الى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذى لاينقسم وان انقسم الى منقسم عاد السؤال أيضا فى هذا المنقسم هل ينقسم الى منقسم أو الى غير منقسم فان انقسم الى غير نهاية كانت فى الشئ المتناهى أجزاء لانهاية لها ومن المعلومات الاول ان أجزاء المتناهى متناهية ومن الشكوك المعتاصة

التى

التي تلزمهم ان يسألوا اذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ أما القابل لنفس الحدوث فان الحدوث عرض من الاعراض واذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث فان من أصولهم ان الاعراض لا تفارق الجواهر فيضطرهم الامر الى ان يضعوا الحدوث من موجودما والموجودما وأيضا فقد يسئلون ان كان الموجود يكون من غير عدم فبماذا يتعلق فعل الفاعل فانه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم وان كان ذلك كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده فقد ينبغي ان يتعلق بذات متوسطة بين العدم والوجود وهذا هو الذي اضطر المعتزلة الى ان قالت ان في العدم ذاتاما وهؤلاء أيضا يلزمهم ان يوجد ماليس بموجود بالفعل موجودا بالفعل وكلتا الطائفتين يلزمهم ان يقولوا بوجود الخلاء فهذه الشكوك كما ترى ليس في قوة صناعة الجدل حلها فاذا يجب ان لا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى وبخاصة للجمهور فان طريقة معرفة الله أوضح من هذه على ماسنبين من قولنا بعد وأما المقدمة الثانية وهي القائلة ان جميع الاعراض محدثة فهي مقدمة مشكوك فيها وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم وذلك انا انما شاهدنا بعض الاجسام محدثة وكذلك بعض الاعراض فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما الى الغائب فان كان واجبا في الاعراض ان ينقل حكم الشاهد منها الى الغائب أعني ان نحكم بالحدوث على مالم نشاهده منها قياسا على ماشاهدناه فقد يجب ان يفعل ذلك في الاجسام ونستغني عن الاستدلال بحدوث الاعراض على حدوث الاجسام وذلك ان الجسم السماوي وهو المشكوك في الحاقه بالشاهد الشك في حدوث اعراضه كالشك في حدوثه نفسه لانه لم يحس حدوثه لاهو ولا اعراضه ولذلك ينبغي ان نجعل الفحص عنه من أمر حركته وهي الطريق التي تفضي بالسالكين الى معرفة الله بيقين وهي طريق الخواص وهي التي خص الله به ابراهيم عليه السلام في قوله وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين لان الشك كله انما هو في الاجرام السماوية وأكثر النظار انتهوا اليها واعتقدوا انها آلهة وأيضا فان الزمان من الاعراض ويعسر تصور حدوثه وذلك ان كل حادث فيجب ان يتقدمه

العدم بالزمان فان تقدم عدم الشئ على الشئ لايتصور الا من قبل الزمان وأيضا فان المكان الذى يكون فيه العالم اذا كان كل متكون بالمكان سابق له يعسر تصور حدوثه أيضا لانه ان كان خلاء على رأى من يرى ان الخلاء هو المكان يحتاج ان يتقدم حدوثه ان فرض حادثا خلاء آخر وان كان المكان نهاية الجسم المحيط بالمتمكن على الرأى الثانى لزم ان يكون ذلك الجسم فى مكان فيحتاج الجسم الى جسم ويمر الامر الى غير نهاية وهذه كلها شكوك عويصة وأدلتهم التى يلتمسون بها بيان ابطال قدم الاعراض انما هى لازمة لمن يقول بقدم مايحس منها حادثا أعنى من يضع ان جميع الاعراض غير حادثة وذلك انهم يقولون ان الاعراض التى يظهر للحس انها حادثة ان لم تكن حادثة فاما ان تكون منتقلة من محل الى محل واما ان تكون كامنة فى المحل الذى ظهرت فيه قبل ان تظهر ثم يبطلون هذين القسمين فيظنون انهم قد بينوا ان جميع الاعراض حادثة وانما بان من قولهم ان ما يظهر من الاعراض حادثا فهو حادث لامالا يظهر حدوثه ولا مالايشك فى أمره مثل الاعراض الموجودة فى الاجرام السماوية من حركاتها واشكالها وغير ذلك فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الاعراض الى قياس الشاهد على الغائب وهو دليل خطابى الا حيث النقلة معقولة بنفسها وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب وأما المقدمة الثالثة وهى القائلة ان مالايخلو عن الحوادث فهو حادث فهى مقدمة مشتركة الاسم وذلك انه يمكن أن تفهم على معنيين أحدهما مالايخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها والمعنى الثانى مالا يخلو من واحد منها مخصوص مشار اليه كأنك قلت مالايخلو عن هذا السواد المشار اليه فاما هذا المفهوم الثانى فهو صادق أعنى مالايخلو عن عرض مامشار اليه وذلك العرض حادث انه يجب ضرورة ان يكون الموضوع له حادثا لانه ان كان قديما فقد خلا من ذلك العرض وقد كنا فرضناه لايخلو هذا خلف لايمكن واما المفهوم الاول وهو الذى يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل أعنى الذى لايخلو من جنس الحوادث لانه يمكن ان يتصور المحل الواحد أعنى الجسم تتعاقب عليه اعراض غير متناهية إما متضادة واما غير متضادة كانك قلت حركات لانهاية

لها

انها كما يرى ذلك كثير من القدماء فى العالم انه يتكون واحد بعد آخر ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهى هذه المقدمة راموا شدها وتقويتها بان بينوا فى زعمهم انه لايمكن ان تتعاقب على محل واحد اعراض لانهاية لها وذلك انهم زعموا انه يجب عن هذا الوضع ان لايوجد منها فى المحل عرض مامشار اليه الا وقد وجدت قبله اعراض لانهاية لها وذلك يؤدى الى امتناع الموجود منها أعنى المشار اليه لانه يلزم أن لايوجد الا بعد انقضاء مالانهاية له ولما كان مالانهاية له لاينقضى وجب أن لايوجد هذا المشار اليه أعنى المفروض موجودا مثال ذلك ان الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوى ان كان قد وجد قبلها حركات لانهاية لها فقد كان يجب أن لاتوجد ومثلوا ذلك برجل قال لرجل لاأعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لانهاية لها فليس يمكن ان يعطيه ذلك الدينار المشار اليه أبدا وهذا التمثيل ليس بصحيح لان فى هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية ووضع مابينهما غير متناه لان قوله وقع فى زمان محدود واعطؤه الدينار يقع أيضا فى زمن محدود فاشترط هو ان يعطيه الدينار فى زمان يكون بينه وبين الزمان الذى تكلم فيه أزمنة لانهاية لها وهى التى يعطيه فيها دنانير لانهاية لها وذلك مستحيل فهذا التمثيل بين من أمره انه لايشبه المسألة الممثل بها وأما قولهم ان مايوجد بعد وجود أشياء لانهاية لها لايمكن وجوده فليس صادقا فى جميع الوجوه وذلك ان الاشياء التى بعضها قبل بعض توجد على نحوين اما على جهة الدور واما على جهة الاستقامة فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها ان تكون غير متناهية الا ان يعرض عنها مايُنهيها (مثال ذلك) انه ان كان شروق فقد كان غروب وان كان غروب فقد كان شروق فان كان شروق فقد كان شروق وكذلك ان كان غيم فقد كان بخار صاعد من الارض وان كان بخار صاعد من الارض فقد ابتلت الارض وان كان ابتلت الارض فقد كان مطرا وان كان مطر فقد كان غيم فان كان غيم فقد كان غيم وأما التى تكون على الاستقامة مثل كون الانسان من الانسان وذلك الانسان من انسان آخر فان هذا ان كان بالذات لم يصح ان يمر الى غير نهاية ولانه اذا لم يوجد الاول من الاسباب لم يوجد الاخير

وان كان ذلك بالعرض مثل ان يكون الانسان بالحقيقه عن فاعل آخر غير الانسان الذى هو الاب المصور له وهو يكون الاب انما منزلته منزلة الآلة من الصانع فليس يمتنع وان وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لانهاية له ان يفعل بآلات متبدلة أشخاصا لانهاية لها وهذا كله ليس يظهر فى هذا الموضع وانما سقناه ليعرف ان متوهم القوم من هذه الاشياء انه برهان فليس برهانا ولا هو من الاقاويل التى تليق بالجهور أعنى البراهين البسيطة التى كلف الله بها الجميع من عباده الايمان به فقد تبين لك من هذا ان هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية واما الطريقة الثانية فهى التى استنبطها أبو المعالى فى رسالته المعروفة بالنظامية ومبناها على مقدمتين احداهما ان العالم بجميع مافيه جائز ان يكون على مقابل ماهو عليه حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو وأكبر مما هو أو بشكل آخر غير الشكل الذى هو عليه او عدد أجسامه غير العدد الذى هو عليه أو تكون حركة كل متحرك منها الى جهة ضد الجهة التى يتحرك اليها حتى يمكن فى الحجر ان يتحرك الى فوق وفى النار الى أسفل وفى الحركة الشرقية ان تكون غربية وفى الغربية ان تكون شرقية والمقدمه الثانية ان الجائز محدث وله محدث أى فاعل صيره باحدى الجائزين أولى منه بالآخر فاما المقدمة الاولى فهى خطابيه وفى بادئ الرأى وهى اما فى بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه مثل كون الانسان موجودا على خلقه غير هذه الخلقه التى هو عليها وفى بعضه الامر فيه مشكوك مثل كون الحركة الشرقيه غربية والغربيه شرقية اذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه اذ كان يمكن ان يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها او تكون من العلل الخفية على الانسان ويشبه ان يكون مايعرض للانسان فى أول الامر عند النظر فى هذه الاشياء شبيها بما يعرض لمن ينظر فى أجزاء المصنوعات من غير ان يكون من أهل تلك الصنائع وذلك ان الذى هذا شأنه قد سبق الى ظنه ان كل مافى تلك المصنوعات او جلها ممكن ان يكون بخلاف ماهو عليه ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذى صنع من أجله أعنى غايته فلا يكون فى ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة وأما الصانع والذى

يشارك الصانع فى شئ من علم ذلك فقد يرى ان الامر بضد ذلك وانه ليس فى المصنوع الا شئ واجب ضرورى أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل ان لم يكن ضروريا فيه وهذا هو معنى الصناعة والظاهر ان المخلوقات شبيهة فى هذا المعنى بالمصنوع فسبحان الخلاق العظيم فهذه المقدمة من جهة انها خطابية قد تصلح لاقناع الجميع ومن جهة انها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم وانما صارت مبطلة للحكمة لان الحكمة ليست شيأ أكثر من معرفة أسباب الشئ واذا لم تكن للشئ أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التى هو بها ذلك النوع موجود فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره كما انه لو لم تكن ههنا أسباب ضرورية فى وجود الامور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلا ولا حكمة تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع وأى حكمة كانت تكون فى الانسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق أو بغير عضو حتى يكون الابصار مثلا يتأتى بالاذن كما يتأتى بالعين والشم بالعين كما يتأتى بالانف وهذا كله ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذى سمى به نفسه حكيما تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك وقد نجد ان ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما وذلك انه يرى ان كل موجود ما سوى الفاعل فهو اذا اعتبر بذاته ممكن وجائز وان هذه الجائزات صنفان صنف هو جائز باعتبار فاعله وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته وان الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الاول وهذا قول فى غاية السقوط وذلك ان الممكن فى ذاته وفى جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريا من قبل فاعله الا لو انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضرورى فان قيل انما يعنى بقوله ممكنا باعتبار ذاته أى انه متى توهم فاعله مرتفعا ارتفع هو قلنا هذا الارتفاع هو مستحيل وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ولكن لحرص على الكلام معه فى الاشياء التى اخترعها هذا الرجل استجرنا القول الى ذكره فلنرجع الى حيث كنا نقول فأما القضية الثانية وهى القائلة ان الجائز محدث فهى مقدمة غير بينة بنفسها وقد اختلف فيها العلماء فأجاز افلاطون أن يكون شئ جائز أزليا ومنعه أرسطو وهو مطلب عويص ولن تبين

حقيقته الا لاهل صناعة البرهان وهم العلماء الذين خصهم الله بعلمه وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته وأما أبو المعالي فانه رام أن يبين هذه المقدمة بمقدمات احداها أن الجائز لابد له من مخصص يجعله باحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثاني والثانية أن هذا المخصص لايكون الا مريدا والثالثة ان الموجود عن الارادة هو حادث ثم بين ان الجائز يكون عن الارادة أي عن فاعل مريد من قبل ان كل فعل فاما أن يكون عن الطبيعة واما عن الارادة والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المماثلين أعني لاتفعل المماثل دون مماثله بل تفعلهما مثال ذلك ان السقمونيا ليست تجذب الصفراء التي في الجانب الايمن من البدن مثلا دون التي في الايسر وأما الارادة فهي التي تختص بالشيء دون مماثله ثم أضاف الى هذه أن العالم مماثل كونه في الموضع الذي خلق فيه من الجو الذي خلق فيه يريد الخلاء لكونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء فانتج عن ذلك أن العالم خلق عن ارادة والمقدمة القائلة أن الارادة هي التي تخص أحد المماثلين صحيحة والقائلة أن العالم في خلاء يحيط به كاذبة أو غير بينة بنفسها ويلزم أيضا عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم وهو أن يكون قديما لانه ان كان محدثا احتاج الى خلاء وأما المقدمة القائلة أن الارادة لا يكون عنها الا مراد محدث فذلك شيء غير بين وذلك أن الارادة التي بالفعل فهي مع فعل المراد نفسه لان الارادة من المضاف وقد تبين انه اذا وجد أحد المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل مثل الاب والابن واذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة فان كانت الاراده التي بالفعل حادثة فالمراد ولا بد حادث بالفعل وان كانت الارادة التي بالفعل قديمة فالمراد الذي بالفعل قديم وأما الارادة التي تتقدم المراد فهي الارادة التي بالقوة أعني التي لم يخرج مرادها الى الفعل اذ لم يقترن بتلك الارادة الفعل الموجب لحدوث المراد ولذلك هو بين انها اذا خرج مرادها انها على نحو من الوجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها الى الفعل اذ كانت هي السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل فاذا لو وضع المتكلمون ان الارادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدثا ولا بد والظاهر من الشرع انه لم يتعمق هذا التعمق مع

الجهور ولذلك لم يصرح لابارادة قديمة ولا حادثة بل صرح بما الا ظهر منه ان الارادة موجودة موجودات حادثة وذلك فى قوله تعالى انما أمرنا لشئ اذا أردناه ان نقول له كن فيكون وانما كان ذلك كذلك لان الجهور لايفهمون موجودات حادثة عن ارادة قديمة بل الحق أن الشرع لم يصرح فى الارادة لا بحدوث ولا بقدم لكون هذا من المتشابهات فى حق الاكثر وليس بأيدى المتكلمين برهان قطعى على استحالة قيام ارادة حادثة فى موجود قديم لان الاصل الذى يعولون عليه فى نفى قيام الارادة بمحل قديم هو المقدمة التى بيناها وهى ان مالا يخلو عن الحوادث حادث وسنبين هذا المعنى بيانا أتم عند القول فى الارادة فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للاشعرية فى السلوك الى معرفة الله سبحانه ليست طرقا نظرية يقينية ولا طرقا شرعية يقينية وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الادلة المنبهة فى الكتاب العزيز على المعنى أعنى معرفة وجود الصانع وذلك ان الطرق الشرعية اذا تؤملت وجدت فى الاكثر قد جمعت وصفين أحدهما ان تكون يقينية والثانى ان تكون بسيطة غير مركبة أعنى قليلة المقدمات فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الاول (وأما الصوفية) فطرقهم فى النظر ليست طرقا نظرية أعنى مركبة من مقدمات وأقيسة وانما يزعمون ان المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شئ يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية واقبالها بالفكرة على المطلوب ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى واتقوا الله ويعلمكم الله ومثل قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ومثل قوله ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا الى أشياء ذلك كثيرة يظن انها عاضدة لهذا المعنى ونحن نقول ان هذه الطريقة وان سلمنا وجودها فانها ليست عامة للناس بما هم ناس ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها بالناس عبثا والقرآن كله انما هو دعاء الى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر نعم لسنا ننكر ان تكون اماتة الشهوات شرطا فى صحة النظر مثل ما تكون الصحة شرطا فى ذلك لان اماتة الشهوات هى التى تفيد المعرفة بذاتها وان كانت شرطا فيها كما ان الصحة شرط فى التعلم وان كانت ليست

مفيدة له ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها فى جملتها حثا أعنى على العمل لا انها كافية بنفسها كما ظن القوم بل ان كانت نافعة فى النظرية فعلى الوجه الذى قلنا وهذا بين عند من أنصف واعتبر الامر بنفسه (وأما المعتزلة) فانه لم يصل الينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شئ نقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى ويشبه ان تكون طرقهم من جنس طرق الاشعرية فان قيل فاذا قد تبين ان هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هى الطريقة الشرعية التى دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرهم الى الاقرار بوجود البارى سبحانه فما هى الطريقة الشرعية التى نبه الكتاب العزيز عليها واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم (قلنا) الطريق التى نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها اذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنحصر فى جنسين أحدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ولنسم هذه دليل العناية والطريقة الثانية مايظهر من اختراع جواهر الاشياء الموجودات مثل اختراع الحياة فى الجماد والادراكات الحسية والعقل ولنسم هذه دليل الاختراع فأما الطريقة الاولى فتنبنى على أصلين أحدهما ان جميع الموجودات التى ههنا موافقة لوجود الانسان والاصل الثانى ان هذه الموافقة هى ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد اذ ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتفاق فأما كونها موافقة لوجود الانسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان وكذلك موافقة الازمنة الاربعة له والمكان الذى هو فيه أيضا وهو الارض وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الامطار والانهار والبحار وبالجملة الارض والماء والنار والهواء وكذلك أيضا تظهر العناية فى أعضاء البدن وأعضاء الحيوان أعنى كونها موافقة لحياته ووجوده وبالجملة فمعرفة ذلك أعنى منافع الموجودات داخلة فى هذا الجنس ولذلك وجب على من أراد ان يعرف الله تعالى المعرفة التامة ان يفحص عن منافع الموجودات (وأما) دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات وهذه

الطريقة تنبنى على أصلين موجودين بالقوة فى جميع فطر الناس أحدهما ان هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه فى الحيوان والنبات كما قال تعالى ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له الآية فانا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا ان ههنا موجدا للحياة ومنعما بها وهو الله تبارك وتعالى وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها التى لاتفتر انها مأمورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة وأما الأصل الثانى فهو ان كل مخترع فله مخترع فيصح من هذين الاصلين ان للموجود فاعلا مخترعا له وفى هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته ان يعرف جواهر الاشياء ليقف على الاختراع الحقيقى فى جميع الموجودات لان من لم يعرف حقيقة الشئ لم يعرف حقيقة الاختراع والى هذا الاشارة بقوله تعالى أولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شئ وكذلك أيضا من تتبع معنى الحكمة فى موجود موجود أعنى معرفة السبب الذى من أجله خلق والغاية المقصودة به كان وقوفه على دليل العناية أتم فهذان الدليلان هما دليلا الشرع وأما ان الآيات المنبهة على الادلة المفضية الى وجود الصانع سبحانه فى الكتاب العزيز هى منحصرة فى هذين الجنسين من الادلة فذلك بين لمن تأمل الآيات الواردة فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى وذلك ان الآيات التى فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى اذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع اما الآيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية واما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع واما آيات تجمع الامرين من الدلالة جميعا فأما الآيات التى تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى ألم نجعل الارض مهادا والجبال أوتادا الى قوله وجنات ألفافا ومثل قوله تبارك الذى جعل فى السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا ومثل قوله تعالى فلينظر الانسان الى طعامه الآية ومثل هذا كثير فى القرآن وأما الآيات التى تتضمن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق ومثل قوله تعالى أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت الآية

ومثل قوله تعالى ياأيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ومن هـذا قوله تعالى حكاية عن قول ابراهيم انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض الى غير ذلك من الآيات لاتحصى وأما الآيات التى تجمع الدلالتـين فهى كثيرة أيضا بل هى الاكثر مثـل قوله تعالى ياأيها الناس اعبـدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم الى قوله فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون فان قوله الذى خلقكم والذين من قبلكم تنبيه على دلالة الاختراع وقوله الذى جعـل لكم الارض فراشا والسماء بناء تنبيه على دلالة العناية ومثـل هذا قوله تعالى وآية لهـم الارض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنـه يأكلون وقوله تعالى الذين يتفكرون فى خلق السموات والارض ويقولون ربنا ماخلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار وأكثر الآيات الواردة فى هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة فهـذه الطريق هى الصراط المستقيم التى دعا الله الناس منها الى معرفة وجوده ونبههم على ذلك بما جعل فى فطرهم من ادراك هـذا المعنى والى هـذه الفطرة الاولى المغروزة فى طباع البشر الاشارة بقوله تعالى واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم الى قوله قالوا بلى شهدنا ولهذا قد يجب على من كان وكده طاعة الله فى الايمان به وامتثال ماجاءت به رسله ان يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشـهدون لله بالربوبية مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له كما قال تبارك وتعالى شهد الله انه لااله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لااله الا هو العزيز الحكيم ومن الدلالات الموجودات من هاتـين الجهتين عليه هو التسبيح المشار اليه فى قوله تبارك وتعالى وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم فقد بان من هـذه الادلة على وجود الصانع انها منحصرة فى هذين الجنسين دلالة العناية ودلالة الاختراع وتبين ان هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص وأعنى بالخواص العلماء وطريقة الجمهور وانما الاختـلاف بين المعرفتين فى التفصيل أعنى ان الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاخـتراع على ماهو مدرك بالمعرفة الاولى المبنية على علم الحس وأما العلماء فيزيدون على مايدرك من هـذه

الاشياء بالحس مايدرك بالبرهان أعنى من العناية والاختراع حتى لقد قال بعض العلماء ان الذى أدركه العلماء من معرفة أعضاء الانسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة واذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هى الطريقة الشرعية والطبيعية وهى التى جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب والعلماء ليس يفضلون الجمهور فى هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط بل ومن قبل التعمق فى معرفة الشئ الواحد نفسه فان مثال الجمهور فى النظر الى الموجودات مثالهم فى النظر الى المصنوعات التى ليس عندهم علم بصنعتها فانهم انما يعرفون من أمرها انها مصنوعات فقط وان لها صانعا موجودا ومثال العلماء فى ذلك مثال من نظر الى المصنوعات التى عنده علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها ولا شك ان من حالة من العلم بالمصنوعات هذه الحال هو أعلم بالصانع من جهة ماهو صانع من الذى لا يعرف من تلك المصنوعات الا أنها مصنوعة فقط وأما مثال الدهرية فى هذا الذين جحدوا الصانع سبحانه فمثال من أحس مصنوعات فلم يعترف انها مصنوعات بل ينسب مارأى فيها من الصنعة الى الاتفاق والامر الذى يحدث من ذاته

القول فى الوحدانية

فان قيل فان كانت هذه الطريقة هى الطريقة الشرعية فى معرفة وجود الخالق سبحانه فما طريق وحدانيته الشرعية أيضا وهى معرفة انه لا اله الا هو فان هذا النفى هو معنى زائد على الايجاب التى تضمنت هذه الكلمة والايجاب قد ثبت فى القول المتقدم فما يطلب ثبوت النفى قلنا أما نفى الالوهية عمن سواه فان طريق الشرع فى ذلك الطريق التى نص عليها الله تعالى فى كتابه العزيز وذلك فى ثلاث آيات احداها قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والثانية قوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون والثالثة قوله تعالى قل لو كان معه آلهة كما تقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا وأما الآية الاولى فدلالتها مغروزة فى الفطر بالطبع وذلك انه من المعلوم بنفسه انه اذا كان ملكان

كل واحد منهما فعله فعل صاحبه انه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة لانه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فيجب ضرورة ان فعلا معا ان تفسد المدينة الواحدة الا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلا وذلك منتف فى صفة الآلهة فانه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة هذا معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وأما قوله اذا لذهب كل اله بما خلق فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الافعال وذلك انه يلزم فى الآلهة المختلفة الافعال التى لايكون بعضها مطيعا لبعض ان لايكون عنها موجود واحد ولما كان العالم واحدا وجب ان لايكون موجودا عن آلهة متفننة الافعال وأما قوله تعالى قل لو كان معه آلهة كما تقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا فهى كالآية الاولى أعنى انه برهان على امتناع الهين فعلهما واحد ومعنى هذه الآية انه لو فيهما آلهة قادرة على ايجاد العالم وخلقه غير الاله الموجود حتى تكون نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له لوجب ان يكون على العرش معه فكان يوجد موجودان متماثلان ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة فان المثلين لاينسبان الى محل واحد نسبة واحدة لانه اذ اتحدت النسبة اتحد المنسوب أعنى لايجتمعان فى النسبة الى محل واحد كما لايحلان فى محل واحد اذا كانا مما شأنهما ان يقوما بالمحل وان كان الامر فى نسبة الاله الى العرش هذه النسبة أعنى ان العرش يقوم به لانه يقوم بالعرش ولذلك قال الله وسع كرسيه السموات والارض ولا يؤده حفظهما فهذا هو الدليل الذى بالطبع والشرع فى معرفة الوحدانية وأما الفرق بين العلماء والجمهور فى هذا الدليل ان العلماء يعلمون من ايجاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك ولهذا المعنى الاشارة بقوله تعالى فى آخر الآية سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم انه كان حليما غفورا وأما ماتتكلف الاشعرية من الدليل الذى يستنبطونه من هذه الآية وهو الذى يسمونه دليل الممانعة فشئ ليس يجرى مجرى

الادلة الطبيعية والشرعية أما كونه ليس يجرى مجرى الطبع فلان مايقولون فى ذلك ليس برهانا وأما كونه لايجرى مجرى الشرع فلان الجمهور لايقدرون على فهم مايقولون من ذلك فضلا عن ان يقع لهم به اقناع وذلك انهم قالوا لو كانا اثنين بأكثر لجاز ان يختلفا واذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لارابع لها اما ان يتم مرادهما جميعا واما ان لايتم مراد واحد منهما وأما ان يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر قالوا ويستحيل ان لايتم مراد واحد منهما لانه لو كان الامر كذلك لكان العالم لا موجودا ولا معدوما ويستحيل ان يتم مرادهما معا لانه يكون العالم موجودا معدوما فلم يبق الا ان يتم مراد الواحد ويبطل مراد الآخر فالذى بطلت ارادته عاجز والعاجز ليس باله ووجه الضعف فى هذا الدليل انه كما يجوز فى العقل ان يختلفا قياسا على المريدين فى الشاهد يجوز ان يتفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف واذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع واذا كان هذا كهذا فلا بد ان يقال ان افعالهما ولو اتفقا كانت تتعاون لورودها على محل واحد الا ان يقول قائل فلعل هذا يفعل بعضا والآخر بعضا ولعلهما يفعلان على المداولة الا ان هذا التشكك لايليق بالجمهور والجواب فى هذا لمن يشكك من الجدليين فى هذا المعنى ان يقال ان الذى يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل فيعود الامر الى قدرتهما على كل شئ فاما ان يتفقا واما ان يختلف وكيفما كان تعاون الفعل وأما التداول فهو نقص فى حق كل واحد منهما والاشبه ان لو كانا اثنين ان يكون العالم اثنين فاذا العالم واحد فالفاعل واحد فان الفعل الواحد انما يوجد عن واحد فاذا ليس ينبغى ان يفهم من قوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض من جهة اختلاف الافعال فقط بل ومن جهة اتفاقهما فان الافعال المتفقة تتعاون فى ورودها على المحل الواحد كما تتعاون الافعال المختلفة وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية وما فهمه المتكلمون وان كان قد يوجد فى كلام أبى المعالى اشارة الى هذا الذى قلناه وقد يدلك على ان الدليل الذى فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذى تضمنته الآية ان المحال الذى أفضى اليه دليلهم غير المحال الذى أفضى

اليه الدليل المذكور فى الآية وذلك المحال الذى أفضى اليه الدليل الذى زعموا انه دليل الآية هو أكثر من محال واحد اذ قسموا الامر الى ثلاثة أقسام وليس فى الآية تقسيم فدليلهم الذى استعملوه هو الذى يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل ويعرفونه هم فى صناعتهم بدليل السبر والتقسيم والدليل الذى فى الآية هو الذى يعرف فى صناعة المنطق بالشرطى المتصل وهو غير المنفصل ومن نظر فى تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين وأيضا فان المحالات التى أفضى اليها دليلهم غير المحال الذى أفضى اليه دليل الكتاب وذلك ان المحال الذى أفضى اليه دليلهم هو ان يكون العالم اما لاموجودا ولا معدوما واما ان يكون موجودا معدوما واما ان يكون الاله عاجزا مغلوبا وهذه مستحيلات دائمة الاستحالة أكثر من واحد. والمحال الذى أفضى اليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام وانما علقت الاستحالة فيه فى وقت مخصوص وهو ان يوجد العالم فاسدا فى وقت الوجود فكأنه قال لو كان فيهما آلهة الا الله لوجد العالم فاسدا فى الآن ثم استثنى انه غير فاسد فواجب ان لايكون هنالك الاله واحد فقد تبين من هذا القول الطرق التى دعا الشرع من قبلها الناس الى الاقرار بوجود البارى سبحانه ونفى الالهية عمن سواه وهما المعنيان اللذان تضمنهما كلمة التوحيد أعنى لااله الا الله فمن نظر بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمنتهما بهذه الطريق التى وصفنا فهو المسلم الحقيق الذى عقيدته العقيدة الاسلامية ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الادلة وان صدق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقى باشتراك الاسم

الفصل الثالث فى الصفات

وأما الاوصاف التى صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهى أوصاف الكمال الموجودة للانسان وهى سبعة العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فاما العلم فقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه فى قوله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ووجه الدلالة ان المصنوع يدل من جهة الترتيب الذى فى أجزائه أعنى كون صنع بعضها من أجل بعض ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة

المقصودة بذلك المصنوع انه لم يحدث عن صانع هو طبيعة وانما حدث عن صانع رتب ماقبل الغاية قبل الغاية فوجب ان يكون عالما به مثال ذلك ان الانسان اذا نظر الى البيت فأدرك ان الاساس انما صنع من أجل الحائط وان الحائط من أجل السقف تبين ان البيت انما وجد عن عالم بصناعة البناء وهذه الصفة هي صفة قديمة اذا كان لايجوز عليه سبحانه ان يتصف بها وقتا ما لكن ليس ينبغي ان يتعمق في هذا فيقال مايقول المتكلمون انه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم فانه يلزم على هذا ان يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علما واحدا وهذا أمر غير معقول اذ كان العلم واجبا ان يكون تابعا للموجود ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة وجب ان يكون العلم بالوجودين مختلفا اذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل وهذا شئ لم يصرح به الشرع بل الذي صرح به خلافه وهو انه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فينبغي ان يوضع في الشرع انه عالم بالشئ قبل ان يكون على انه سيكون وعالم بالشئ اذا كان على انه قد كان وعالم بما قد تلف انه تلف في وقت تلفه وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع وانما كان هذا هكذا لان الجمهور لايفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى وليس عند المتكلمين برهان يوجب ان يكون بغير هذه الصفة الا انهم يقولون ان العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث والباري سبحانه لايقوم به حادث لان مالاينفك عن الحوادث زعموا حادث وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة فاذا الواجب ان تقر هذه القاعدة على ماوردت ولا يقال انه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لابعلم محدث ولا بعلم قديم فان هذه بدعة في الاسلام وما كان ربك نسيا وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم وذلك انه يظهر في الشاهد ان من شرط العلم الحياة والشرط عند المتكلمين يجب ان ينتقل فيه الحكم من الشاهد الى الغائب وما قالوه في ذلك صواب وأما صفة الارادة فظاهر اتصافه بها اذ كان من شرط صدور الشئ عن الفاعل العالم ان يكون مريدا له وكذلك من شرطه ان يكون قادرا فاما ان يقال انه

مريد للامور الحدثة بارادة قديمة فبدعة وشئ لا يعقلها العلماء ولا يقنع الجمهور أعنى الذين بلغوا رتبة الجدل بل ينبغى أن يقال انه مريد لكون الشئ فى وقت كونه وغير مريد لكونه فى غير وقت كونه كما قال تعالى انما قولنا لشئ اذا أردناه ان نقول له كن فيكون فانه ليس عند الجمهور كما قلنا شئ يضطرهم الى ان يقولوا انه مريد للمحدثات بارادة قديمة الى ماتوهمه المتكلمون من الذى تقوم به الحوادث حادث فان قيل فصفة الكلام له من أين تثبت له قلنا ثبتت له من قيام صفة العلم به وصفة القدرة على الاختراع فان الكلام ليس شيأ أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذى فى نفسه أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذى فى نفسه وذلك من جملة افعال الفاعل واذا كان المخلوق الذى ليس بفاعل حقيقى أعنى الانسان يقدر على هذا الفعل من جهة ماهو عالم قادر فكم بالحرى ان يكون ذلك واجبا فى الفاعل الحقيقى ولهذا الفعل شرط آخر فى الشاهد وهو أن يكون بواسطة وهو اللفظ واذا كان هذا هكذا وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالى فى نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما الا انه ليس يجب ان يكون لفظا ولا بد مخلوقا له بل قد يكون بواسطة ملك وقد يكون وحيا أى بغير واسطة لفظ يخلقه بل يفعل فعلا فى السامع ينكشف له به ذلك المعنى وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله فى سمع المختص بكلامه سبحانه والى هذه الاطوار الثلاثة الاشارة بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء فالوحى هو وقوع ذلك المعنى فى نفس الموحى اليه بغير واسطة لفظ يخلقه بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله فى نفس المخاطب كما قال تبارك وتعالى فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى الى عبده ماأوحى ومن وراء حجاب هو الكلام الذى يكون بواسطة ألفاظ يخلقها فى نفس الذى اصطفاه بكلامه وهذا هو كلام حقيقى وهو الذى خص الله به موسى ولذلك قال تعالى وكلم الله موسى تكليما وأما قوله أو يرسل رسولا فهذا هو القسم الثالث وهو الذى يكون منه بواسطة الملك وقد يكون من كلام الله مايلقيه الى العلماء الذين هم ورثة الانبياء بواسطة البراهين وبهذه الجهة صح عن العلماء ان القرآن كلام الله

فقد تبين لك ان القرآن الذى هو كلام الله قديم وان اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا للبشر وبهذا باين لفظ القرآن الالفاظ التى ينطق بها فى غير القرآن أعنى ان هذه الالفاظ هى فعل لنا باذن الله وألفاظ القرآن هى خلق الله ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة ولا يفهم كيف يقال فى القرآن انه كلام الله وأما الحروف التى فى المصحف فانما هى من صنعنا باذن الله وانما وجب لها التعظيم لانها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذى ليس بمخلوق ومن نظر الى اللفظ دون المعنى أعنى لم يفصل الامر قال ان القرآن مخلوق ومن نظر الى المعنى الذى يدل عليه اللفظ قال انه غير مخلوق والحق هو الجمع بينهما والاشعرية قد نفوا ان يكون المتكلم فاعلا للكلام لانهم تخيلوا انهم اذا سلموا هذا الاصل وجب ان يعترفوا ان الله فاعل لكلامه ولما اعتقدوا ان المتكلم هو الذى يقوم الكلام بذاته ظنوا انهم يلزمهم عن هذين الاصلين ان يكون الله فاعلا للكلام بذاته فتكون ذاته محلا للحوادث فقالوا المتكلم ليس فاعلا للكلام وانما هى صفة قديمة لذاته كالعلم وغير ذلك وهذا يصدق على كلام النفس ويكذب على الكلام الذى يدل على مافى النفس وهو اللفظ والمعتزلة لما ظنوا ان الكلام هو مافعله المتكلم قالوا ان الكلام هو اللفظ فقط ولهذا قال هؤلاء ان القرآن مخلوق واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل فليس من شرطه ان يقوم بفاعله والاشعرية تتمسك بان من شرطه ان يقوم بالمتكلم وهذا صحيح فى الشاهد فى الكلامين معا أعنى كلام النفس واللفظ الدال عليه وأما فى الخالق فكلام النفس هو الذى قام به فأما الدال عليه فلم يقم به سبحانه فالاشعرية لما شرطت ان يكون الكلام باطلاق قائما بالمتكلم أنكرت ان يكون المتكلم فاعلا للكلام باطلاق والمعتزلة لما شرطت ان يكون المتكلم فاعلا للكلام باطلاق أنكرت كلام النفس وفى قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل على مالاح لك من قولنا وأما صفتا السمع والبصر انما أثبتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قبل ان السمع والبصر يختصان بمعان مدركة فى الموجودات ليس يدركهما العقل ولما كان الصانع من شرطه ان يكون مدركا لكل مافى المصنوع وجب ان يكون له هذان

الادراكات فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر وعالما بمدركات السمع اذ هي مصنوعات له وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه في الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له وبالجملة فما يدل عليه اسم الاله واسم المعبود يقتضي أن يكون مدركا بجميع الادراكات لانه من العبث ان يعبد الانسان من لايدرك انه عابد له كما قال تعالى ياأبت لم تعبد مالايسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيأ و قال تعالى أفتعبدون من دون الله مالاينفعكم شيأ ولا يضركم فهذا القدر مما يوصف به الله سبحانه ويسمى به هو القدر الذي نص الشرع ان يعلمه الجمهور لاغير ذلك

﴿ ومن البدع التي حدثت في هذا الباب ﴾

السؤال عن هذه الصفات هل هي الذات أم زائدة على الذات أي هل هي صفة نفسية أو صفة معنوية وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها لالقيام معنى فيها زائد على الذات مثل قولنا واحد وقديم والمعنوية التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها فان الاشعرية يقولون ان هذه الصفات هي صفات معنوية وهي صفات زائدة على الذات فيقولون انه عالم بعلم زائد على ذاته وحي بحياة زائدة على ذاته كالحال في الشاهد ويلزمهم على هذا ان يكون الخالق جسما لانه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه هي حال الجسم وذلك ان الذات لابد ان يقولوا انها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها أو يقولوا ان كل واحد منها قائم بنفسه فالآلهة كثيرة وهذا قول النصارى الذين زعموا ان الاقانيم ثلاثة أقانيم الوجود والحياة والعلم وقد قال تعالى في هذا لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثه وان قالوا أحدهما قائم بذاته فقد أوجبوا ان يكون جوهرا وعرضا لان الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة وكذلك قول المعتزلة في هذا الجواب ان الذات والصفات شئ واحد هو أمر بعيد من المعارف الاول بل يظن انه مضاد لها وذلك انه يظن ان من المعارف الاول ان العلم يجب ان يكون غير العالم وانه ليس يجوز ان يكون العلم هو العالم الا لو جاز ان يكون أحد المضافين قرينه مثل ان يكون الاب والابن معنى واحدا بعينه فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور والتصريح

به بدعة وهو بان يضال الجمهور احرى منه ان يرشدهم وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا فى الاول سبحانه اذ ليس عندهم برهان ولا عند المتكلمين على نفى الجسمية عنه اذ نفى الجسمية عندهم عنه انبنى على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم وقد بينا فى صدر هذا الكتاب انه ليس عندهم برهان على ذلك وان الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء ومن هذا الموضع زل النصارى وذلك انهم اعتقدوا كثرة الاوصاف واعتقدوا انها جواهر لاقائمة بغيرها بل قائمة بنفسها كالذات واعتقدوا ان الصفات التى بهذه الصفة هما صفتان العلم والحياة قالوا فالاله واحد من جهة ثلاثة من جهة يريدون انه ثلاثة من جهة انه موجود وحى وعالم وهو واحد من جهة ان مجموعها شئ واحد فهما ثلاثة مذاهب مذهب من رأى انها نفس الذات ولا كثرة هنالك ومذهب من رأى الكثرة وهؤلاء قسمان منهم من جعل الكثرة قائمة بذاتها ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع واذا كان هذا هكذا فاذا الذى ينبغى ان تعلم الجمهور من امر هذه الصفات هو ماصرح به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الامر فيها هذا التفصيل فانه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور فى هذا يقين أصلا وأعنى بقولنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له فانه ليس فى قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة اذا غنى مراتب صناعة الكلام ان يكون حكمة جدلية لابرهانية وليس فى قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق فى هذا فقد تبين من هذا القول القدر الذى صرح به الجمهور من المعرفة فى هذا والطرق التى سلكت بهم فى ذلك

﴿ الفصل الرابع فى معرفة التنزيه ﴾

واذ قد تقرر من هذه المناهج التى سلكها فى تعليم الناس أولا وجود الخالق سبحانه والطرق التى سلكها فى نفى الشريك عنه ثانيا والتى سلكها ثالثا فى معرفة صفاته والقدر الذى صرح به من ذلك فى جنس جنس من هذه الاجناس وهو القدر الذى زيد فيه أو نقص أو حرف أو أول لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع فقد بقى علينا ان نعرف أيضا الطرق

التي سلكها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ومقدار ما صرح به من ذلك والسبب الذي من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار ثم نذكر بعد ذلك الطرق التي سلك بالناس في معرفة أفعاله والقدر الذي سلك بهم من ذلك فاذا تم لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذي قصدناه فنقول أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس فقد صرح به أيضا غير ما آية من الكتاب العزيز وأبينها في ذلك وأتمها قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقوله أفمن يخلق كمن لايخلق هي برهان قوله تعالى ليس كمثله شيء وذلك انه من المغروز في فطر الجميع ان الخالق يجب ان يكون اما على غير صفة الذي لايخلق شيأ والا كان من يخلق ليس بخالق فاذا أضيف الى هذا الاصل ان المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق اما منتفية عن الخالق واما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق وانما قلنا على غير الجهة لان من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ههنا وهو الانسان مثل اثبات العلم له والحياة والقدرة والارادة وغير ذلك وهذا هو معنى قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته واذا تقرر ان الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق وصرح بالبرهان الموجب لذلك وكان نفي المماثلة يفهم منه شيآن أحدهما ان يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق الثاني ان توجد فيه صفات المخلوق عنه كما كان ظاهرا من أمره انه من صفات النقائص فمنها الموت كما قال تبارك وتعالى وتوكل على الحي الذي لايموت ومنها النوم وما دونه مما يقتضي الغفلة والسهو عن الادراكات والحفظ للموجودات وذلك مصرح به في قوله تعالى لاتأخذه سنة ولا نوم ومنها النسيان والخطأ كما قال تعالى علمها عند ربي في كتاب لايضل ربي ولا ينسى والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضروري وذلك اما كان قريبا من هذه من العلم الضروري فهو الذي صرح به الشرع بنفيه عنه سبحانه وأما ما كان بعيدا من المعارف الاول الضرورية فانما نبه عليه بان عرف انه من علم الاقل من الناس كما قال تعالى في غير ما آية من الكتاب ولكن أكثر الناس لايعلمون مثل قوله تعالى لخلق

السموات والارض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لايعلمون
ومثل قوله تعالى فطرة الله التى فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك
الدين القيم ولكن أكثر الناس لايعلمون فان قيل فما الدليل على نفى هذه
النقائص عنه أعنى الدليل الشرعى قلنا الدليل عليه ما يظهر من ان
الموجودات محفوظة لايتخللها اختلال ولا فساد ولو كان الخالق تدركه غفلة
أو خطأ أو نسيان أو سهو لاختلت الموجودات وقد نبه الله تعالى على
هذا المعنى فى غير ما آية من كتابه فقال تعالى ان الله يمسك السموات
والارض ان تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده الآية وقال
تعالى ولا يؤده حفظهما وهو العلى العظيم فان قيل فما تقول فى صفة
الجسمية هل هى من الصفات التى صرح الشرع بنفيها عن الخالق أو هى
من المسكوت عنها فنقول انه من البين من أمر الشرع انها من الصفات
المسكوت عنها وهى من التصريح باثباتها فى الشرع أقرب منها الى نفيها
وذلك ان الشرع قد صرح بالوجه واليدين فى غير ما آية من الكتاب
العزيز وهذه الآيات قد توهم ان الجسمية هى له من الصفات التى فضل
فيها الخالق المخلوق كما فضله فى صفة القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات
التى هى مشتركة بين الخالق والمخلوق الا انها فى الخالق أتم وجودا ولهذا
صار كثير من أهل الاسلام الى أن يعتقدوا فى الخالق انه جسم لايشبه سائر
الاجسام وعلى هذا الحنابلة وكثير من تبعهم والواجب عندى فى هذه الصفة
ان يجرى فيها على منهاج الشرع فلا يصرح فيها بنفى ولا اثبات ويجاب
من سأل فى ذلك من الجمهور بقوله تعالى ليس كمثله شئ وهو السميع
البصير وينهى عن هذا السؤال وذلك لثلاثة معان أحدها ان ادراك هذا
المعنى ليس هو قريبا من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبتين ولا ثلاث
وأنت تتبين ذلك من الطريق التى سلكها المتكلمون فى ذلك فانهم قالوا
ان الدليل على انه ليس بجسم انه قد تبين ان كل جسم محدث واذا سئلوا
عن الطريق التى منها يوقف على ان كل جسم محدث سلكوا فى ذلك
الطريق التى ذكرناها من حدوث الاعراض وان مالايتعرى عن الحوادث
حادث وقد تبين لك من قولنا ان هذه الطريق ليست برهانية ولو كانت

برهانيـة لما كان فى طباع الغالب من الجمهور ان يصلوا اليها وأيضا فان
مايصفه هؤلاء القوم من انه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوجبون
بذلك انه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليـل انتفاء الحدوث عنـه
فهذا هو السبب الاول فى ان لم يصرح الشرع بانه ليس بجسم وأما السبب
الثانى فهو ان الجمهور يرون ان الموجود هو المتخيل والمحسوس وان ماليس
بمتخيل ولا محسوس فهو عدم فاذا قيل لهم ان ههنا موجودا ليس بجسم
ارتفع عنهم التخيـل فصار عنـدهم من قبيـل المعدوم ولا سيما اذا قيـل انه
لاخارج العلم ولا داخله ولا فوق ولا أسفل ولهذا اعتقدت الطائفـة الذين
أثبتوا الجسمية فى الطائفة التى نفتها عنه سبحانه انها مثبتة واعتقد الذين
نفوها فى المثبتة انها مكـثرة واما السبب الثالث فهو انه اذا صرح بنـفى
الجسمية عرضت فى الشرع شكوك كثيرة مما يقال فى المعاد وغير ذلك فمنها
مايعرض من ذلك فى الرؤية التى جاءت بها السنة الثابتـة وذلك ان الذين
صرحوا بنفيها فرقتان المعتزلة والاشعرية فاما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد
الى ان نفوا الرؤية وأما الاشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الامرين فعسر
ذلك عليهم ولجئوا فى الجمع الى أقاويل سوفسطائية سترشد الى الوهن الذى
فيها عند الكلام فى الرؤية ومنها انه يوجب انتفاء الجهة فى بادئ الرأى
عن الخالق سبحانه انه ليس بجسم فترجع الشريعة متشابهـة وذلك ان
بعث الانبياء انبنى على ان الوحى نازل اليهم من السماء وعلى ذلك انبنت
شريعتنا هـذه أعنى ان الكتاب العزيز نزل من السماء كما قال تعالى انا
أنزلناه فى ليلة مباركة وانبنى نزول الوحى من السماء على ان الله فى السماء
وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد اليها كما قال تعالى اليـه
يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح وقال تعالى تعرج الملائكة والروح
اليه وبالجملة جميع الاشياء التى تلزم القائلين بنفى الجهة على ماسنذكره بعد
عند التكلم فى الجهة ومنها انه اذا صرح بنـفى الجسمية وجب التصريح
بنفى الحركة فاذا صرح بنفى هذا عسر ماجاء فى صفة الحشر من ان البارى
يطلع على أهـل الحشر وانه الذى يتولى حسابهـم كما قال تعالى وجاء ربك
والملك صفا صفا وكذلك تأويل حديث النزول المشهور وان كان التأويل

اقرب

أقرب اليه منه الى أمر الحشر مع ان ماجاء فى الحشر متواتر فى الشرع فيجب ان لا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم الى ابطال هذه الظواهر فان تأثيرها فى نفوس الجمهور انما هو اذا حملت على ظاهرها وأما اذا أولت فانما يؤول الامر فيها الى أحد أمرين اما ان يسلط التأويل على هذه واشباه هذه فى الشريعة فتتمزق الشريعة كلها وتبطل الحكمة المقصودة منها واما ان يقال فى هذه كلها انها من المتشابهات وهذا كله ابطال للشريعة ومحوها من النفوس من غير ان يشعر الفاعل لذلك بعظيم ماجناه على الشريعة مع انك اذا اعتبرت الدلائل التى احتج بها المؤولون لهذه الاشياء تجدها كلها غير برهانية بل الظواهر الشرعية أقنع منها أعنى ان التصديق بها أكثر وأنت تتبين ذلك من قولنا فى البرهان الذى بنوا عليه نفى الجهة على ماسنقوله بعد وقد يدلك على ان الشرع لم يقصد التصريح بنفى هذه الصفة للجمهور ان لمكان انتفاء هذه الصفة عن النفس أعنى الجسمية لم يصرح الشرع للجمهور بما هى النفس فقال فى الكتاب العزيز ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا وذلك انه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل صلى الله عليه وسلم فى محاجة الكافر حين قال له ربى الذى يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت الآية لانه كان يكتفى بان يقول له انت جسم والله ليس بجسم لان كل جسم محدث كما تقول الاشعرية وكذلك كان يكتفى بذلك موسى عليه السلام عند محاجته لفرعون فى دعواه الالهية وكذلك كان يكتفى صلى الله عليه وسلم فى أمر الدجال فى ارشاد المؤمنين الى كذب مايدعيه من الربوبية من انه جسم والله ليس بجسم بل قال عليه السلام ان ربكم ليس باعور فاكتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة الذى ينتفى عند كل أحد وجودها ببديهة العقل فى البارئ سبحانه فهذه كلها كما تراه بدع حادثة فى الاسلام هى السبب فيما عرض فيه من الفرق التى أنبأ المصطفى انها ستفترق أمته اليها فان قال قائل فاذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بانه جسم ولا بانه غير جسم فما عسى ان يجابوا به فى

جواب ماهو فان هذا السؤال طبيعي للانسان وليس يقدر ان ينفك عنه ولذلك ليس يقنع الجمهور ان يقال لهم فى موجود وقع الاعتراف به انه لاماهية له لان مالا ماهية له لاذات له قلنا الواجب فى ذلك ان يجابوا بجواب الشرع فيقال لهم انه نور فانه الوصف الذى وصف الله به نفسه فى كتابه العزيز على جهة مايوصف الشئ بالصفة التى هى ذاته فقال تعالى الله نور السموات والارض وبهذا الوصف وصفه النبي صلى الله عليه وسلم فى الحديث الثابت فانه جاء انه قيل له عليه السلام هل رايت ربك قال نورانى أراه وفى حديث الاسراء انه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى غشى السدرة من النور ماحجب بصره من النظر اليها أو اليه سبحانه وفى كتاب مسلم ان لله حجابا من نور لو كشف لاحرقت سبحات وجهه ماانتهى اليه بصره وفى بعض روايات هذا الحديث سبعين حجابا من نور وينبغى ان تعلم ان هذا المثال هو شديد المناسبة للخالق سبحانه لانه يجتمع فيه انه محسوس تعجز الابصار عن ادراكه وكذلك الافهام مع انه ليس بجسم والوجود عند الجمهور انما هو المحسوس والمعدوم عندهم هو غير المحسوس والنور لما كان أشرف المحسوسات وجب ان يمثل به أشرف الموجودات وهنا أيضا سبب آخر وجب ان يسمى به نورا وذلك ان حال وجوده من عقول العلماء الراسخين فى العلم عند النظر اليه بالعقل هى حال الابصار عند النظر الى الشمس بل حال عيون الخفافيش وكان هذا الوصف لائقا عند الصنفين من الناس وحقا وأيضا فان الله تبارك وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب ادراكنا لها وكان النور مع الالوان هذه صفته أعنى انه سبب وجود الالوان بالفعل وسبب رؤيتنا له فبالحق ماسمى الله تبارك وتعالى نفسه نورا واذا قيل انه نور لم يعرض شك فى الرؤية التى جاءت فى المعاد فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الاول الذى فى هذه الشريعة فى هذه الصفة وما حدث فى ذلك من البدعة وانما سكت الشرع عن هذه الصفة لانه لا يعترف بموجود فى الغائب انه ليس بجسم الا من أدرك ببرهان ان فى المشاهد موجودا بهذه الصفة وهى النفس ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهور لم يمكن فيهم

أن

ان يعقلوا وجود موجود ليس بجسم فلما عجزوا عن معرفة اليقين علمنا انهم عجزوا عن معرفة هذا المعنى من البارى سبحانه (القول فى الجهة) وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الامر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ثم تبعهم على نفيها متأخروا الاشعرية كابى المعالى ومن اقتدى بقوله وظواهر الشرع كلها تقتضى اثبات الجهة مثل قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ومثل قوله يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ومثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه الآية ومثل قوله تعالى أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الارض فاذا هى تمور الى غير ذلك من الآيات التى ان سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا وان قيل فيها انها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابها لان الشرائع كلها مبنية على ان الله فى السماء وان منه تنزل الملائكة بالوحى الى النبيين وان من السماء نزلت الكتب واليها كان الاسراء بالنبى صلى الله عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى وجميع الحكماء قد اتفقوا ان الله والملائكة فى السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك والشبهة التى قادت نفاة الجهة الى نفيها هى انهم اعتقدوا ان اثبات الجهة يوجب اثبات المكان واثبات المكان يوجب اثبات الجسمية ونحن نقول ان هذا كله غير لازم فان الجهة غير المكان وذلك ان الجهة هى اما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهى ستة وبهذا نقول ان للحيوان فوق وأسفل ويمينا وشمالا وامام وخلف وأما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذى الجهات الست فاما الجهات التى هى سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلا وأما سطوح الاجسام المحيطة به فهى له مكان مثل سطوح الهواء المحيطة بالانسان وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هى أيضا مكان للهواء وهكذا الافلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له وأما سطح الفلك الخارج فقد تبرهن انه ليس خارجه جسم لانه لو كان ذلك كذلك لوجب ان يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر ويمر الامر الى غير نهاية فاذا سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا اذ ليس يمكن ان يوجد فيه جسم لان كل ماهو مكان يمكن ان يوجد فيه جسم

فاذا ان قام البرهان على وجود موجود فى هذه الجهة فواجب ان يكون غير جسم فالذى يمتنع وجوده هنالك هو عكس ماظنه وهو موجود هو جسم لاموجود ليس بجسم وليس لهم ان يقولوا ان خارج العالم خلاء وذلك ان الخلاء قد تبين فى العلوم النظرية امتناعه لان مايدل عليه اسم الخلاء ليس هو شئ أكثر من ابعاد ليس فيهما جسم أعنى طولا وعرضا وعمقا لانه ان رفعت الابعاد عنه عاد عدما وان أنزل الخلاء موجودا لزم ان تكون اعراض موجودة فى غير جسم وذلك ان الابعاد هى اعراض من باب الكمية ولابد ولكنه قيل فى الاراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة ان ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة وذلك ان ذلك الموضع ليس هو بمكان ولا يحويه زمان وذلك ان كل مايحويه الزمان والمكان فاسد فقد يلزم ان يكون ماهنالك غير فاسد ولا كائن وقد تبين هذا المعنى مما أقوله وذلك انه لم يكن ههنا شئ الا هذا الموجود المحسوس أو العدم وكان من المعروف بنفسه ان الموجود انما ينسب الى الوجود أعنى انه يقال انه موجود أى فى الوجود اذ لايمكن ان يقال انه موجود فى العدم فان كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات فواجب ان ينسب من الموجود المحسوس الى الجزء الاشرف وهو السموات وأشرف هذا الجزء قال تبارك وتعالى لخلق السموات والارض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لايعلمون وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين فى العلم فقد ظهر لك من هذا ان اثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وانه الذى جاء به الشرع وانبنى عليه وان ابطال هذه القاعدة ابطال للشرائع وان وجه العسر فى تفهيم هذا المعنى مع نفى الجسمية هو انه ليس فى الشاهد مثال له فهو بعينه السبب فى ان لم يصرح الشرع بنفى الجسم عن الخالق سبحانه لان الجمهور انما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود فى الشاهد مثل العلم فانه لما كان فى الشاهد شرطا فى وجوده كان شرطا فى وجود الصانع الغائب واما متى كان الحكم الذى فى الغائب غير معلوم الوجود فى الشاهد عند الاكثر ولا يعلمه لا العلماء الراسخون فان الشرع يزجر عن طلب معرفته ان لم تكن بالجمهور حاجة الى معرفته

مثل العلم بالنفس أو يضرب مثالا من الشاهد ان كان بالجمهور حاجة الى معرفته فى سعادتهم وان لم يكن ذلك المثال هو نفس الامر المقصود تفهيمه مثل كثير مما جاء من أحوال المعاد والشبهة الواقعة فى نفى الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن الجمهور اليها لاسيما اذا لم يصرح لهم بانه ليس بجسم فيجب ان يتمثل فى هذا كله فعل الشرع والا فيؤول مالم يصرح الشرع بتأويله والناس فى هذه الاشياء فى الشرع على ثلاث رتب صنف لايشعرون بالشكوك العارضة فى هذا المعنى وخاصة ماتركت هذه الاشياء على ظاهرها فى الشرع وهؤلاء هم الاكثر وهم الجمهور وصنف عرضت لهم هذه الاشياء شكوك ولم يقدروا على حلها وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء وهذا الصنف هم الذين يوجد فى حقهم التشابه فى الشرع وهم الذين ذمهم الله تعالى وأما عند العلماء والجمهور فليس فى الشرع تشابه فعلى هذا المعنى فينبغى ان يفهم التشابه ومثال ماعرض لهذا الصنف مع الشرع • مثال مايعرض لخبر البر مثلا الذى هو الغذاء النافع لاكثر الابدان ان يكون لاقل الابدان ضارا وهو نافع للاكثر وكذلك التعليم الشرعى هو نافع للاكثر وربما ضر بالاقل ولهذا الاشارة بقوله تعالى وما يضل به الا الفاسقين لكن هذا انما يعرض فى آيات الكتاب العزيز فى الاقل منها والاقل من الناس وأكثر ذلك هى الآيات التى تتضمن الاعلام عن أشياء فى الغائب ليس لها مثال فى الشاهد فيعبر عنها بالشاهد الذى هو أقرب الموجودات اليها وأكثرها شبها بها فيعرض لبعض الناس ان يأخذ الممثل به هو المثال نفسه فتلزمه الحيرة والشك وهو الذى يسمى متشابها فى الشرع وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور وهم صنفا الناس بالحقيقة ان هؤلاء هم الاصحاء والغذاء الملائم انما يوافق أبدان الاصحاء وأما أولئك فمرضى والمرضى هم الاقل ولذلك قال تعالى وأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام وأشد ماعرض على الشريعة من هذا الصنف انهم تأولوا كثيرا مما ظنوه ليس على ظاهره وقالوا ان هذا التأويل ليس هو المقصود به وانما أتى الله به فى صورة المتشابه ابتلاء لعباده واختبارا لهم ونعوذ بالله من هذا الظن بالله بل نقول ان كتاب الله العزيز انما جاء معجزا

من جهة الوضوح والبيان فاذا ما أبعد من مقصد الشرع من قال فيما ليس من متشابه ثم انه أول ذلك المتشابه بزعمه وقال لجميع الناس ان فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل مثل ماقالوه فى آيات الاستواء على العرش وغير ذلك مما قالوه ان ظاهره متشابه وبالجملة فاكثر التأويلات التى زعم القائلون بها انها من المقصود من الشرع اذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان ولا تفعل فعل الظاهر فى قبول الجمهور لها وعملهم عنها فان المقصود الاول بالعلم فى حق الجمهور انما هو العمل فما كان أنفع فى العمل فهو أجدر واما المقصود الاول بالعلم فى حق العلماء فهو الامران جميعا أعنى العلم والعمل ومثال من أول شيأ من الشرع وزعم ان ماأوله هو ماقصد الشرع وصرح بذلك التأويل للجمهور مثال من أتى الى دواء قد ركبه طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الاكثر فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الاعظم لرداءة مزاج كان به ليس يعرض الا للاقل من الناس فزعم ان بعض تلك الادوية التى صرح باسمه الطبيب الاول فى ذلك الدواء العام المنفعة المركب لم يرد به ذلك الدواء الذى جرت العادة فى اللسان ان يدل بذلك الاسم عليه وانما أريد به دواء آخر مما يمكن ان يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة فأزال ذلك الدواء الاول من ذلك المركب الاعظم وجعل فيه بدل الدواء الذى ظن انه الذى قصده الطبيب وقال للناس هذا هو الذى قصده الطبيب الاول فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذى تاوله عليه هذا المتأول ففسدت به أمزجة كثير من الناس فجاء آخرون شعروا بفساد أمزجة الناس عن ذلك الدواء المركب فراموا اصلاحه بان أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الاول فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الاول فجاء ثالث فتأول فى أدوية ذلك المركب غير التأويل الاول والثانى فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين فجاء متأول رابع فتأول دواء آخر غير الادوية المتقدمة فعرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الامراض المتقدمة فلما طال الزمان بهذا المركب الاعظم وسلط الناس التأويل على أدويته وغيروها وبدلوها عرض منه للناس أمراض شتى حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب فى

حق أكثر الناس وهذه هى حال الفرقة الحادثة فى هذه الطريقة مع الشريعة وذلك ان كل فرقة منهم تأولت فى الشريعة تأويلا غير التأويل الذى تأولته الفرقة الاخرى وزعمت انه الذى قصده الشرع حتى تمزق الشرع كل ممزق وبعد جدا عن موضعه الاول ولما علم صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم ان مثل هذا يعرض ولابد فى شريعته قال ستفترق أمتى على اثنتين وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة يعنى بالواحدة التى سلكت ظاهر الشرع ولم يؤوله تأويلا صرحت به للناس وأنت اذا تأملت ما فى هذه الشريعة فى هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبينت ان هذا المثال صحيح وأول من غير هذا الدواء الاعظم هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الاشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد فطم الوادى على القرى وذلك انه صرح بالحكمة كلها للجمهور وباراء الحكماء على ما أداه اليه فهمه وذلك فى كتابه الذى سماه بالمقاصد فزعم انه انما ألف هذا الكتاب للرد عليهم ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفرهم فيه فى مسائل ثلاثة من جهة خرقهم فيها للاجماع كما زعم وبدعهم فى مسائل وأتى فيه بحجج مشككة وشبه محيرة أضلت كثيرا من الناس عن الحكمة وعن الشريعة ثم قال فى كتابه المعروف بجواهر القرآن ان الذى أثبته فى كتاب التهافت هى أقاويل جدلية وان الحق انما أثبته فى المضنون به على غير أهله ثم جاء فى كتابه المعروف بمشكاة الانوار فذكر فيه مراتب العارفين بالله فقال ان سائرهم محجوبون الا الذين اعتقدوا ان الله سبحانه غير محرك السماء الاولى وهو الذى صدر عنه هذا المحرك وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء فى العلوم الالهية وقد قال فى غير ما موضع ان علومهم الالهية هى تخمينات بخلاف الامر فى سائر علومهم وأما فى كتابه الذى سماه المنقذ من الضلال فانحى فيه على الحكماء وأشار الى ان العلم انما يحصل بالخلوة والفكرة وان هذه المرتبة هى جنس مراتب الانبياء فى العلم وكذلك صرح بذلك بعينه فى كتابه الذى سماه بكيمياء السعادة فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه الى الحكمة وهذا كله خطأ بل

ينبغي ان يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لان التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون ان يكون عندهم برهان عليها وهذا لايحل ولا يجوز أعني ان يصرح بشئ من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها لانه لا يكون لامع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع فلحق من فعله هذا الخلال بالامرين جميعا أعني بالحكمة وبالشرع عند أناس وحفظ الامرين جميعا عند آخرين أما اخلاله بالشريعة فمن جهة افصاحه فيها بالتأويل الذى لايجب الافصاح به وأما اخلاله بالحكمة فلا فصاحه أيضا بمعان فيها لايجب أن يصرح بها الا فى كتب البرهان وأما حفظه للامرين فلان كثيرا من الناس لايعرف بينهما تعارضا من جهة الجمع الذى استعمل بينهما وأكد هذا المعنى بأن عرف وجه الجمع بينهما وذلك فى كتابه الذى سماه التفرقة بين الاسلام والزندقة وذلك أنه عدد فيه أصناف التأويلات وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر وان خرق الاجماع فى التأويل فاذا مافعل من هذه الاشياء فهو ضار للشرع بوجه وللحكمة بوجه ولهما بوجه وهذا الذى فعله هذا الرجل اذا فحص عنه ظهر أنه نافع لهما بالعرض وذلك ان الافصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات اما ابطال الحكمة واما ابطال الشريعة وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما والصواب كان ان لايصرح بالحكمة للجمهور وأما قد وقع التصريح فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التى ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها وكذلك الذين يرون ان الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها وذلك بان يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة أعنى على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة وان الرأى فى الشريعة الذى اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأى اما مبتدع فى الشريعة لامن أصلها واما رأى خطأ فى الحكمة أعنى تأويل خطأ عليها كما عرض فى مسألة علم الجزئيات وفى غيرها من المسائل ولهذا المعنى اضطررنا نحن فى هذا الكتاب ان نعرف أصول الشريعة فان أصولها اذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها وكذلك

الرأى الذى ظن فى الحكمة أنه مخالف للشريعة يعرف أن السبب فى ذلك
أنه لم يحط علما بالحكمة ولا بالشريعة ولذلك اضطررنا نحن أيضا الى وضع
قول ﴿أعنى فصل المقال فى موافقة الحكمة الشريعة﴾ واذا قد تبين
هذا فلنرجع الى حيث كنا فنقول ان الذى بقى علينا من هذا الجزء من
المسائل المشهورة هى مسألة الرؤية فانه قد يظن ان هذه المسألة هى
بوجه ما داخلة فى الجزء المقدم لقوله تعالى لاتدركه الابصار وهو يدرك
الابصار ولذلك أنكرها المعتزلة وردت الآثار الواردة فى الشرع بذلك مع
كثرتها وشهرتها فشنع الامر عليهم وسبب وقوع هذه الشبهة فى الشرع
ان المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه واعتقدوا وجوب التصريح
بها لجميع المكلفين ووجب عندهم ان انتفت الجسمية ان تنتفى الجهة واذا
انتفت الجهة انتفت الرؤية اذ كل مرئى فى جهة من الرائى فاضطروا لهذا
المعنى لرد الشرع المنقول واعتلوا للاحاديث بانها أخبار آحاد وأخبار الآحاد
لاتوجب العلم مع ان ظاهر القرآن معارض لها أعنى قوله تعالى لاتدركه
الابصار وأما الاشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين أعنى بين انتفاء
الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس فعسر ذلك عليهم ولجؤا
فى ذلك الى حجج سوفسطائية متوهمة أعنى الحجج التى توهم أنه صحيح وهى
كاذبة وذلك أنه تشبه ان يكون يوجد فى الحجج ما يوجد فى الناس أعنى
أنه كما يوجد فى الناس الفاضل التام الفضيلة ويوجد فيهم من دون ذلك
فى الفضل ويوجد فيهم من يوهم أنه فاضل وليس بفاضل وهو المرائى كذلك
الامر فى الحجج أعنى أن منها ماهو فى غاية اليقين ومنها ماهو دون اليقين
ومنها حجة مرائية وهى التى توهم أنها يقين وهى كاذبة والاقاويل التى سلكها
الاشعرية فى هذه المسألة منها أقاويل فى رفع دليل المعتزلة ومنها أقاويل لهم
فى جواز رؤية ماليس بجسم وأنه ليس يعرض من فرضها محال فاما
ماعاندوا به قول المعتزلة ان كل مرئى فهو فى جهة من الرائى فمنهم من قال
ان هذا انما هو حكم الشاهد لاحكم الغائب وان هذا الموضع ليس هو من
المواضع التى يجب فيها نقل حكم الشاهد الى الغائب وأنه جائز ان يرى
الانسان ماليس فى جهة اذا كان جائزا ان يرى الانسان بالقوة المبصرة نفسها

دون عين وهؤلاء اختلط عليهم ادراك العقل مع ادراك البصر فان العقل هو الذى يدرك ماليس فى جهة أعنى فى مكان وأما ادراك البصر فظاهر من أمره ان من شرطه أن يكون المرئى منه فى جهة ولا فى جهة فقط بل وفى جهة ما مخصوصة ولذلك ليس تتأتى الرؤية بأى وضع اتفق أن يكون البصر من المرئى بل باوضاع محدودة وشروط محدودة أيضا وهى ثلاثة أشياء حضور الضوء والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر وكون المبصر ذا ألوان ضرورة والرد لهذه الامور المعروفة بنفسها فى الابصار هو رد للاوائل المعلومة بالطبع للجميع وابطال لجميع علوم المناظر والهندسة وقد قال القوم أعنى الاشعرية ان أحد المواضع التى يجب أن ينتقل فيها حكم الشاهد الى الغائب هو الشرط مثل حكمنا أن كل عالم حى لكون الحياة تظهر فى الشاهد شرطا فى وجود العلم وان كان ذلك قلنا لهم وكذلك يظهر فى الشاهد أن هذه الاشياء هى شروط فى الرؤية فالحقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم وقد رام أبو حامد فى كتابه المعروف بالمقاصد أن يعاند هذه المقدمة أعنى ان كل مرئى فى جهة من الرائى بان الانسان يبصر ذاته فى المرآة وان ذاته ليست منه فى جهة غير جهة مقابلة وذلك انه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحل فى المرآة التى فى الجهة المقابلة فهو يبصر ذاته فى غير جهة وهذه مغالطة فان الذى يبصره هو خيال ذاته والخيال منه هو فى جهة اذ كان الخيال فى المرآة والمرآة فى جهة وأما حججهم التى أتوا بها فى امكان رؤية ماليس بجسم فان المشهور عندهم فى ذلك حجتان أحدهما وهو الاشهر عندهم مايقولونه من ان الشئ لايخلو أن يرى من جهة ماهو ملون أو من جهة انه جسم أو من جهة انه لون أو من جهة انه موجود وربما عددوا جهات أخر غير هذه الموجودة ثم يقولون وباطل أن يرى من قبل انه جسم اذ لو كان ذلك كذلك لما رئى اللون وباطل ان يرى لمكان انه لون اذ لو كان ذلك لما رئى الجسم واذا بطلت جميع هذه الاقسام التى تتوهم فى هذا الباب فلم يبق ان يرى الشئ الا من قبل انه موجود والمغالطة فى هذا القول بينة فان المرئى منه ماهو مرئى بذاته وهذه هى حال اللون والجسم فان اللون مرئى بذاته والجسم مرئى من قبل

اللون

اللون ولذلك مالم يكن له لون لم يبصر ولو كان الشئ انما يرى من حيث
هو موجود فقط لوجب ان تبصر الاصوات وسائر المحسوسات الخمس فكان
يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة وهذه كلها خلاف
ماتعقل وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها أن يسلموا ان
الالوان ممكنة أن تسمع والاصوات ممكنة ان ترى وهذا كله خروج عن
الطبع وعما يمكن أن يعقله انسان فانه من الظاهر ان حاسة البصر غير
حاسة السمع وان محسوس هذه غير محسوس تلك وان آلة هذه غير آلة تلك
وانه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعا كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتا
والذين يقولون أن الصوت يمكن أن يبصر فى وقت مافقد يجب أن يسألوا
فيقال لهم ماهو البصر فلا بد من أن يقولوا هو قوة تدرك بها المرئيات
الالوان وغيرها ثم يقال لهم ماهو السمع فلابد أن يقولوا هو قوة تدرك بها
الاصوات فاذا وضعوا هذا قيل لهم فهل البصر عند ادراكه الاصوات هو
بصر فقط أو سمع فقط فان قالوا سمع فقط فقد سلموا انه لايدرك الالوان وان
قالوا بصر فقط فليس يدرك الاصوات واذا لم يكن بصرا فقط لانه يدرك
الاصوات ولا سمعا فقط لانه يدرك الالوان فهو بصر وسمع معا وعلى هذا
فستكون الاشياء كلها شيأ واحدا حتى المتضادات وهذا شئ مما أحسبه
يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا أو يلزمهم تسليمه وهو رأى سوفسطائى
لاقوام قدماء مشهورين بالسفسطة وأما الطريقة الثانية التى سلكها
المتكلمون فى جواز الرؤية فهى الطريقة التى اختارها أبو المعالى فى كتابه
المعروف بالارشاد وهى هذه الطريقة وتلخيصها أن الحواس انما تدرك ذوات
الاشياء وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هى أحوال ليست
بذوات فالحواس لاتدركها وانما تدرك الذات والذات هى نفس الموجود
المشترك لجميع الموجودات فاذا الحواس انما تدرك الشئ من حيث هو
موجود وهذا كله فى غاية الفساد ومن أبين مايظهر به فساد هذا القول
انه لو كان البصر انما يدرك الاشياء لما أمكنه أن يفرق بين الابيض والاسود
لان الاشياء لاتفترق بالشئ الذى تشترك فيه ولا كان بالجملة يمكن فى الحواس
لافى البصر أن يدرك فصول الاصوات ولا فى الطعم أن يدرك فصول

المعلومات ولزم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدا فلا يكون فرق
بين مدرك السمع وبين مدرك البصر وهذا كله فى غاية الخروج عما تعقله
الانسان وانما تدرك الحواس ذوات الاشياء المشار اليها بتوسط ادراكها
لمحسوساتها الخاصة بها فوجه المغالطة فى هذا هو أن مايدرك ذاتيا أخذ أنه
مدرك بذاته ولولا النشأ على هذه الاقاويل وعلى التعظيم للقائلين بها لما
أمكن أن يكون فيها شئ من الاقناع ولا وقع بها التصديق لاحد سليم
الفطرة والسبب فى مثل هذه الحيرة الواقعة فى الشريعة حتى الجأت القائمين
بنصرتها فى زعمهم الى مثل هذه الاقاويل الهجينة التى هى ضحكة من عنى
بتمييز أصناف الاقاويل أدنى عناية هو التصريح فى الشرع بما لم يأذن الله
ورسوله به وهو التصريح بنفى الجسمية للجمهور وذلك انه من العسير ان
يجتمع فى اعتقاد واحد ان ههنا موجودا ليس بجسم وانه مرئى بالابصار
لان مدرك الحواس هى فى الاجسام أو أجسام ولذلك رأى قوم ان هذه
الرؤية هى مزيد علم فى ذلك الوقت وهذا أيضا لايليق الافصاح به للجمهور
وانه لما كان العقل من الجمهور لاينفك من التخيل بل مالا يتخيلون هو
عندهم عدم وكان تخيل ماليس بجسم لايمكن والتصديق بوجود ماليس
بمتخيل غير ممكن عندهم عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى فوصفه
سبحانه لهم بأوصاف تقرب من قوة التخيل مثل ماوصفه به من السمع
والبصر والوجه وغير ذلك مع تعريفهم انه لايجانسه شئ من الموجودات
المتخيلة ولا يشبهه ولو كان القصد تعريف الجمهور انه ليس بجسم لما
صرح لهم بشئ من هذا بل لما كان ارفع الموجودات المتخيلة هو النور
ضرب لهم المثال به اذا كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس
والتخيل وبهذا النحو من التصور أمكن ان يفهموا المعانى الموجودات فى
المعاد أعنى ان تلك المعانى مثلت لهم بامور متخيلة محسوسة فاذا متى أخذ
الشرع فى أوصاف الله تبارك وتعالى على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة
ولا غيرها لانه اذ قيل له نور وان له حجابا من نور كما جاء فى القرآن والسنن
الثابتة ثم قيل ان المؤمنين يرونه فى الآخرة كما ترى الشمس لم يعرض فى
هذا كله شك ولا شبهة فى حق الجمهور ولا فى حق العلماء وذلك انه قد

تبرهن عند العلماء ان تلك الحال مزيد علم لكن متى صرح لهم به أعنى الجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها أو كفروا المصرح لهم بها فمن خرج عن منهاج الشرع فى هذه الاشياء فقد ضل عن سواء السبيل وأنت اذا تأملت الشرع وجدته مع انه قد ضرب للجمهور فى هذه المعانى المثالات التى لم يمكن تصورهم اياها دونها فقد نبه العلماء على تلك المعانى أنفسها التى ضرب مثالاتها للجمهور فيجب ان يوقف عند حد الشرع فى نحو التعليم الذى خص به صنفا صنفا من الناس والا يخلط التعليمات كلاهما فتفسد الحكمة الشرعية النبوية ولذلك قال عليه السلام انا معشر الانبياء أمرنا ان ننزل الناس منازلهم وان نخاطبهم على قدر عقولهم ومن جعل الناس شرعا واحدا فى التعليم فهو كمن جعلهم شرعا واحدا فى عمل من الاعمال وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول فقد تبين لك من هذا ان الرؤية معنى ظاهر وانه ليس يعرض فيه شبهة اذا أخذ الشرع على ظاهره فى حق الله تبارك وتعالى أعنى اذا لم يصرح فيه بنفى الجسمية ولا باثباتها واذ قد تبينت عقائد الشرع الاول فى التنزيه والمقدار الذى سلك فى تعليم الجمهور من ذلك فقد ينبغى ان نسير الى الجزء الذى يتضمن معرفة افعال الله تبارك وتعالى وهو الفن الخامس من هذه الفنون وبه ينقضى القول فى هذا الذى قصدناه

﴿ الفن الخامس فى معرفة الافعال ﴾ ونذكر فى هذا الفن خمس مسائل فقط هى الاصول التى عليها يدور كل مافى هذا الباب (المسألة الاولى) فى اثبات خلق العالم (الثانية) فى بعث الرسول (الثالثة) فى القضاء والقدر (الرابعة) فى التجوير والتعديل (الخامسة) فى المعاد (المسألة الاولى فى حدوث العالم اعلم) ان الذى قصده الشرع من معرفة العالم هو انه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له وانه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه فالطريق التى سلك الشرع بالناس فى تقرير هذا الاصل ليس هو طريق الاشعرية فانا قد بينا ان تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء ولا هى من الطرق العامة المشتركة بالجميع وهى الطرق البسيطة أعنى بالبسيطة القليلة المقدمات التى نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها وأما البيانات التى تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التى تنبنى على أصول متفننة فليس

يستعملها الشرع فى تعليم الجمهور فكل من سلك بالجمهور غير هذا
النوع من الطرق أعنى البسيطة وتاول ذلك على الشرع فقد جهل مقصده
وزاغ عن الطريقة وكذلك أيضا لا يعرف الشرع بامثال هذه المقاييس من
الامور الا ما كان له مثال فى الشاهد وما كانت الحاجة الى تعريف الجمهور
به وكيدة مثل ذلك بأقرب الاشياء شبها به كالحال فى أحوال المعاد وما لم
تكن لهم به حاجة الى معرفته فى هذا الجنس عرفوا انه ليس من علمهم
كما قال تعالى فى الروح واذا قد تقرر لنا فى هذا الاصل فواجب ان تكون
الطريقة التى سلكها الشرع فى تعليم الجمهور حدوث العالم من الطرق
البسيطة المعترف بها عند الجميع وواجب ان كان حدوثه ليس له مثال فى
الشاهد ان يكون الشرع استعمل فى تمثيل ذلك حدوث الاشياء المشاهدة فاما
الطريق التى سلكها الشرع فى تعليم الجمهور ان العالم مصنوع لله تبارك
وتعالى فانه اذا تؤملت الآيات التى تضمنت هذا المعنى وجدت تلك
الطرق هى طريق العناية وهى احدى الطرق التى قلنا انها الدالة على
وجود الخالق تعالى وذلك انه كما ان الانسان اذا نظر الى شئ محسوس فرآه
قد وضع بشكل ما وقدر ما ووضع ما موافق فى جميع ذلك للمنفعة الموجودة
فى ذلك الشئ المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف انه لو وجد بغير ذلك
الشكل وبغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة علم
على القطع ان لذلك الشئ صانعا صنعه ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره
تلك المنفعة وانه ليس ممكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الاشياء لوجود
المنفعة بالاتفاق مثال ذلك انه اذا رأى انسان حجرا موجودا على الارض
فوجد شكله بصفة يتأتى منها الجلوس ووجد أيضا وضعه كذلك وقدره علم
ان ذلك الحجر انما صنعه صانع وهو الذى وضعه كذلك وقدره فى ذلك المكان
وأما متى لم يشاهد شيأ من هذه الموافقة للجلوس فانه يقطع ان وقوعه فى ذلك
المكان ووجوده بصفة ما هو بالاتفاق ومن غير أن يجعله هنالك فاعل كذلك
الامر فى العالم كله فانه اذا نظر الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر
وسائر الكواكب التى هى سبب الازمنة الاربعة وسبب الليل والنهار وسبب
الامطار والمياه والرياح وسبب عمارة أجزاء الارض ووجود الناس وسائر

الكائنات من الحيوانات والنبات وكون الارض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائيـة والهواء للحيوانات الطائرة وانه لو اختـل شئ من هـذه الخلقة والبنية لاختـل وجود المخلوقات التى ههنا علم على القطع انه ليس يمكن أن تكون هـذه الموافقـة التى فى جميـع أجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق بل ذلك من قاصد قصده ومريد أراده وهو الله عز وجل وعلم على القطع ان العالم مصنوع وذلك انه يعلم ضرورة انه لم يمكن أن توجد فيـه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتفاق فاما ان هـذا النوع من الدليل قطعى وانه بسيط فظاهر من هـذا الذى كتبناه وذلك ان مبناه على أصلين معـترف بهما عنـد الجميع أحـدهما ان العالم بجميع أجزائه يوجـد موافقا لوجود الانسان ولوجود جميع الموجودات الـتى ههنا والاصـل الثانى ان كل مايوجـد موافقا فى جميع أجزائه لفعل واحـد ومسددا نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة فينتج عن هـذين الاصلين بالطبع ان العالم مصـنوع وان له صانعا وذلك ان دلالة العناية تدل عـلى الامرين معا ولذلك كانت أشرف الدلائـل الدالة على وجود الصانع واما ان هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود فى الـكتاب العزيز فذلك يظهر من غـير ما آية من الآيات التى يذكر فيها بدء الخلق فمنها قوله تعالى ألم نجعـل الارض مهادا والجبال أوتادا الى قوله وجنات الفافا فان هذه الآية اذا تؤملت وجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الانسان وذلك انه ابتداء فنبه على أمر معروف بنفسه لنا معشر الناس الابيض والاسود وهو ان الارض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها وانها لو كانت متحركة أو بشكل آخر غـير شكلها أو فى موضع آخر غـير الموضع الذى هى فيه أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن ان توجد فيها ولا ان نخلق عليها وهـذا كله محصور فى قوله تعالى ألم نجعـل الارض مهادا وذلك ان المهاد يجمع الموافقـة فى الشكل والسكون والوضع وزائدا الى هـذا معنى الوثارة واللين فما أعجب هذا الاعجاز وأفضل هـذه السعادة وأعرب هـذا الجمع وذلك انه قـد جمع فى لفظ مهاد جميـع مافى الارض من موافقتها

لكون الانسان عليها وذلك شئ قد تبين على التمام للعلماء فى ترتيب من الكلام طويل وقدر من الزمان غير يسير والله يختص برحمته من يشاء وأما قوله تعالى والجبال أوتادا فانه نبه بذلك على المنفعة الموجودة فى سكون الارض من قبل الجبال فانه لو قدرت الارض أصغر مما هى كان كانت دون الجبال لتزعزعت من حركات باقى الاسطقسات أعنى الماء والهواء ولتزلزلت وخرجت من موضعها ولو كان ذلك كذلك لهلك الحيوان ضرورة فاذا موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم تعرض بالاتفاق وانما عرضت عن قصد قاصد وارادة مريد فهى ضرورة مصنوعة لذلك القاصد سبحانه وموجودة له على الصفة التى قدرها لوجود ماعليها من الموجودات ثم نبه أيضا على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان فقال تعالى وجعلنا الليل لباسا والنهار معاشا يريد ان الليل جعله كالسترة واللباس للموجودات التى ههنا من حرارة الشمس وذلك انه لولا غيبة الشمس بالليل لهلكت الموجودات التى جعل الله حياتها بالشمس وهو الحيوان والنبات فلما كان اللباس قد يقى من الحر مع انه سترة وكان الليل يوجد فيه هذان المعنيان سماه الله تعالى لباسا وهذا من أبدع الاستعارة وفى الليل أيضا منفعة أخرى للحيوان وهو ان نومه يكون فيه مستغرقا لما كان ذهاب الضوء الذى يحرك الحواس الى ظاهر البدن الذى هو اليقظة ولذلك قال تعالى وجعلنا نومكم سباتا أى مستغرقا من قبل ظلمة الليل ثم قال تعالى وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا فعبر بلفظ البنيان عن معنى الاختراع لها وعن معنى الاتفاق الموجود فيها والنظام والترتيب وعبر بمعنى الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة التى لا تفتر عنها ولا يلحقها من قبلها ملال ولا تخاف ان تخر كما تخر السقوف والمبانى العالية والى هذا الاشارة بقوله تعالى وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهذا كله تنبيه منه على موافقتها فى أعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها لوجود ما على الارض وما حولها حتى انه لو وقف جرم من الاجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ماعلى وجه الارض فضلا عن ان يقف كلها وقد زعم قوم ان النفخ فى الصور الذى هو سبب الصعقة وقوف الفلك ثم نبه على منفعة الشمس الخاصة وموافقتها لوجود

ما

ماءلى الارض فقال تعالى وجعلنا سراجا وهاجا وانما سماها سراجا لان الاصل هو الظلمة والضوء طارئ على ظلمة الليل ولولا السراج لم ينتفع الانسان بحاسة بصره بالليل وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره أصلا وانما نبه على هذه المنفعة للشمس فقط دون سائر منافعها لانها أشرف منافعها وأظهرها ثم نبه تعالى على العناية المذكورة فى نزول المطر وانه انما ينزل لمكان النبات والحيوان وان نزول المطر بقدر محدود وفى أوقات محدودة لنبات الزرع ليس يمكن ان يعرض عن الاتفاق بل سبب ذلك العناية بما ههنا فقال تعالى وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا والآيات التى فى القرآن فى التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله تعالى ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله أنبتكم من الارض نباتا ومثل قوله تعالى الله الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ولو ذهبنا لنعدد هذه الآيات ونفصل مانبهت عليه من العناية التى تدل على الصانع والمصنوع لما وسع ذلك مجلدات كثيرة وليس قصدنا ذلك فى هذا الكتاب ولعلنا ان مد الله فى الاجل ووقع لنا فراغ ان نكتب كتابا فى العناية التى نبه عليها الكتاب العزيز وينبغى ان تعلم ان هذا النوع من الاستدلال فى غاية المضادة للاستدلال الذى زعمت الاشعرية انه الطريق الى معرفة الله سبحانه وذلك انهم زعموا ان دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليس من أجل حكمة فيها تقتضى العناية ولكن من قبل الجواز أى من قبل ما يظهر فى جميع الموجودات انه جائز فى العقل ان يكون بهذه الصفة وبضدها فانه ان كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا حكمة ولا توجد ههنا موافقة أصلا بين الانسان وبين أجزاء العالم وذلك انه ان كان يمكن على زعمهم ان تكون الموجودات على غير ماهى عليه كوجودها على ماهى عليه فليس ههنا موافقة بين الانسان وبين الموجودات التى أمتن عليه الله بخلقها وأمره بشكره عليها فان هذا الرأى الذى يلزمه ان يكون امكان خلق الانسان جزء من هذا العالم كامكان خلقه فى الخلاء مثلا الذين يرون انه موجود بل والانسان عندهم يمكن ان يكون بشكل آخر وخلقة أخرى

و يوجد عنه فعل الانسان وقد يمكن عندهم ان يكون جزء من عالم آخر مخالف بالحد والشرح لهذا العالم فلا تكون نعمة ههنا يمتن بها على الانسان لان ماليس بضروري ولا من جهة الافضل فى وجود الانسان فالانسان مستغن عنه وما هو مستغن عنه فليس وجوده بانعام عليه وهذا كله خلاف مافى فطر الناس وبالجملة فكما انه من أنكر وجود المسببات مرتبة على الاسباب فى الامور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الاسباب فى هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقولهم ان الله أجرى العادة بهذه الاسباب وانه ليس لها تأثير فى المسببات باذنه قول بعيد جدا عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها لان المسببات ان كان يمكن ان توجد من غير هذه الاسباب على حد ما يمكن ان توجد بهذه الاسباب فأى حكمة فى وجودها عن هذه الاسباب وذلك ان وجود المسببات عن الاسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه اما ان يكون وجود الاسباب لمكان المسببات من الاضطرار مثل كون الانسان متغذيا واما ان يكون من أجل الافضل أعنى لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم مثل كون الانسان له عينان وأما ان يكون ذلك لا من جهة الافضل ولا من الاضطرار فيكون وجود المسببات عن الاسباب بالاتفاق وبغير قصد فلا تكون هنالك حكمة أصلا ولا تدل على صانع أصلا بل انما تدل على الاتفاق وذلك انه ان كان مثلا ليس شكل يد الانسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضروريا ولا من جهة الافضل فى الامساك الذى هو فعلها وفى احتوائها على جميع الاشياء المختلفة الشكل وموافقتها لامساك آلات جميع الصنائع فوجود أفعال اليد هو عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق ولو كان ذلك كذلك لكان لا فرق بين أن يخص الانسان باليد أو بالحافر أو بغير ذلك مما يخص حيوانا حيوانا من الشكل الموافق لفعله وبالجملة متى رفعنا الاسباب والمسببات لم يكن ههنا شئ يرد به على القائلين بالاتفاق أعنى الذين يقولون لا صانع ههنا وان جميع ماحدث فى هذا العالم انما هو عن الاسباب المادية لان أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه ان

يقع عن فاعل مختار وذلك انه اذا قال الاشعرى ان وجود أحد الجائزين أو الجائزات هو دال على أن ههنا مخصصا فاعلا كان لاولئك ان يقولوا ان وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق لان الارادة انما تفعل لمكان سبب من الاسباب والذى يكون لغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق اذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة مثل مايعرض للاسطقسات ان تمتزج امتزاجا بالاتفاق فيحدث عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما ثم تمتزج أيضا امتزاجا آخر فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود آخر فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتفاق واما نحن فلما كنا نقول انه واجب أن يكون ههنا ترتيب ونظام لا يمكن ان يوجد أتقن منه ولا أتم منه وان الامتزاجات محدودة مقدرة والموجودات الحادثة عنها واجبة وان هذا دائما لايختل لم يمكن ان يوجد ذلك عن الاتفاق لان مايوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة والى هذا الاشارة بقوله تعالى صنع الله الذى أتقن كل شئ وأى اتقان يكون ليت شعرى فى الموجودات ان كانت على الجواز لان الجائز ليس هو أولى بالشئ من ضده والى هذا الاشارة بقوله تعالى ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور وأى تفاوت أعظم من أن تكون الاشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة فمن زعم مثلا ان الحركة الشرقية لو كانت غربية والغربية شرقية لم يكن فى ذلك فرق فى صنعة العالم فقد أبطل الحكمة وهو كمن زعم انه لو كان اليمين من الحيوان شمالا والشمال يمينا لم يكن فى ذلك فرق فى صنعة الحيوان فان أحد الجائزين كما يمكن ان يقال فيه انما وجد على أحد الجائزين من فاعل مختار كذلك يمكن ان يقال انه انما وجد على أحد الجائزين بالاتفاق اذ كنا نرى كثيرا من الجائزات توجد على الجائزين عن فاعليها بالاتفاق وأنت تتبين ان الناس بأجمعهم يرون ان المصنوعات الخسيسة هى التى يرى الناس فيها انه كان يمكن أن تكون على غير ماصنعت عليه حتى انه ربما أدت الخساسة الواقعة فى كثير من المصنوعات التى بهذه الصفة ان يظن انها حدثت عن الاتفاق وانهم

يرون ان المصنوعات الشريفة هي التي يرون فيها انه ليس يمكن ان تكون على هيئة أتم وأفضل من الهيئة التي جعلها عليها صانعها فاذا هذا الرأى من آراء المتكلمين هو مضاد للشريعة والحكمة ومعنى ماقلناه من ان القول بالجواز هو أقرب على نفي الصانع من أن يدل على وجوده مع انه ينفي الحكمة عنه هو انه متى لم يعقل ان ههنا أوساطا بين المبادئ والغايات في المصنوعات تترتب عليها وجود الغايات لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب واذا لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب لم يكن ههنا دلالة على ان لهذه الموجودات فاعلا مريدا عالما لان الترتيب والنظام وبناء المسببات على الاسباب هو الذى يدل على انها صدرت عن علم وحكمة وأما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن ان يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه مثل ان يقع حجر على الارض عن الثقل فيه فيسقط على جهة منه دون جهة وعلى موضع دون موضع أو على وضع دون وضع فان هذا القول يلزم عنه ضرورة اما ابطال وجود الفاعل على الاطلاق وأما ابطال وجود فاعل حكيم عالم تعالى الله وتقدست أسماؤه عن ذلك وأما الذى قاد المتكلمين من الاشعرية الى هذا القول الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات التي ههنا كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الاسباب المؤثرة فهربوا من القول بالاسباب لئلا يدخل عليهم القول بان ههنا أسبابا فاعلة غير الله وهيهات لافاعل ههنا الا الله اذ كان مخترع الاسباب وكونها أسبابا مؤثرة هو باذنه وحفظه لوجودها وسنبين هذا المعنى بيانا أكثر في مسألة القضاء والقدر وأيضا فانهم خافوا ان يدخل عليهم من القول بالاسباب الطبيعية ان يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي ولو علموا ان الطبيعة مصنوعة وانه لاشئ أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الاحكام لعلموا ان القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزأ عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم بجحده جزأ من موجودات الله وذلك ان من جحد جنسا من المخلوقات الموجودات فقد جحد فعلا من أفعال الخالق سبحانه ويقرب هذا ممن جحد صفة من صفاته فلما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذا من بادئ الرأى وهو الظنون التي تخطر للانسان من أول نظرة

وكان

وكان يظهر فى بادىء الرأى ان اسم الارادة انما يطلق على من يقدر ان يفعل الشر وضده رأوا انهم ان لم يصنعوا ان الموجودات جائزة لم يقدروا ان يقولوا بوجود فاعل مريد فقالوا ان الموجودات كلها جائزة ليثبتوا من ذلك ان المبدأ الفاعل مريد كانهم لم يروا الترتيب الذى فى الامور الصناعية ضروريا وهو مع ذلك صادر عن فاعل مريد وهو الصانع وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفى الحكمة عن الصانع أو دخول السبب الاتفاقى فى الموجودات فان الاشياء التى تفعلها الارادة لالمكان شئ من الاشياء أعنى لمكان غاية من الغايات هى عبث ومنسوبة الى الاتفاق ولو علموا كما قلنا انه يجب من جهة النظام الموجود فى افعال الطبيعة ان تكون موجودة عن صانع عالم والا كان النظام فيها بالاتفاق لما احتاجوا ان ينكروا افعال الطبيعة فينكروا جندا من جنود الله تعالى التى سخرها الله تعالى لايجاد كثير من موجودات باذنه ولحفظها وذلك ان الله تبارك وتعالى أوجد موجودات باسباب سخرها لها من خارج وهى الاجسام السماوية وبأسباب أوجدها فى ذوات تلك الموجودات وهى النفوس والقوى الطبيعية حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة فمن أظلم ممن أبطل الحكمة وافترى على الله الكذب فهذا مقدار ماعرض من التغيير فى هذه الشريعة فى هذا المعنى وفى غيره من المعانى التى بيناها قبل ونبينها فيما يأتى ان شاء الله تعالى فقد تبين من هذا ان الطرق الشرعية التى نصبها الله لعباده ليعرفوا منها ان العالم مخلوق له ومصنوع هى مايظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التى فيها وبخاصة بالانسان وهى طريقة نسبتها فى الظهور الى العقل نسبة الشمس فى الظهور الى الحس وأما الطريق التى سلك بالجمهور تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد وان كان ليس له مثال فى الشاهد اذ ليس يمكن للجمهور ان يتصوروا على كنهه ماليس له مثال فى الشاهد فاخبر تعالى ان العالم وقع خلقه اياه فى زمان وانه خلقه من شئ اذ كان لايعرف فى الشاهد مكون الا بهذه الصفة فقال سبحانه مخبرا عن حاله قبل كون العالم وكان عرشه على الماء وقال تعالى ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض

فى ستة أيام وقال ثم استوى الى السماء وهى دخان الى سائر الآيات التى فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى فيجب أن لايتأول شئ من هذا للجمهور ولا يتعرض لتنزيله على غير هذا التمثيل فانه من غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية فاما ان يقال لهم ان عقيدة الشرع فى العالم هى انه محدث وانه خاق من غير شئ وفى غير زمان فذلك شئ لايمكن ان يتصوره العلماء فضلا عن الجهور فينبغى كما قلنا ان لايعدل فى الشرع عن التصور الذى وضعه للجمهور ولا يصرح لهم بغيرذلك فان هذا النوع من التمثيل فى خلق العالم هو الموجود فى القرآن وفى التوراة وفى سائر الكتب المنزلة ومن العجب الذى فى هذا المعنى ان التمثيل الذى جاء فى الشرع فى خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذى فى الشاهد ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ وذلك تنبيه منه للعلماء على ان حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذى فى الشاهد وانما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور وهذه الالفاظ تصلح لتصور المعنيين أعنى لتصور الحدوث الذى فى الشاهد وتصور الحدوث الذى أدى اليه البرهان عند العلماء فى الغائب فاذا استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة فى الشرع وموقع فى شبهة عظيمة تفسد عقائد الجهور وبخاصة الجدليين منهم ولذلك عرضت أشد حيرة تكون وأعظم شبهة للمتكلمين من أهل ملتنا أعنى الاشعرية وذلك أنه لما صرحوا أن الله مريد بارادة قديمة وهذا بدعة كما قلنا ووضعوا ان العالم محدث قيل لهم كيف يكون مراد حادث عن ارادة قديمة فقالوا ان الارادة القديمة تعلقت بايجاده فى وقت مخصوص وهو الوقت الذى وجد فيه فقيل لهم ان كانت نسبة الفاعل المريد الى المحدث فى وقت عدمه هى بعينها نسبته اليه فى وقت ايجاده فالمحدث لم يكن وجوده فى وقت وجوده أولى منه فى غيره اذا لم يتعلق به فى وقت الوجود فعل انتفى عنه فى وقت العدم وان كانت مختلفة فهنالك ارادة حادثة ضرورة والا وجب أن يكون مفعول محدث عن فعل قديم فانه مايلزم من ذلك فى الفعل يلزم فى الارادة وذلك انه يقال لهم اذا حضر الوقت وقت وجوده فوجد هل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث فان قالوا بفعل قديم فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم وان قالوا بفعل محدث

لزمهم

لزمهم أن يكون هنالك ارادة محدثة فان قالوا الارادة هي نفس الفعل فقد قالوا محالا فان الارادة هي سبب الفعل في المريد ولو كان المريد اذا أراد شيأ ما في وقت ما وجد ذلك الشئ عند حضور وقته من غير فعل منه بالارادة المتقدمة لكان ذلك الشئ موجودا عن غير فاعل وأيضا فقد يظن أنه ان كان واجبا أن يكون عن الارادة الحادثة مراد حادث فقد يجب أن يكون عن الارادة القديمة مراد قديم والا كان مراد الارادة القديمة والحادثة واحدا وذلك مستحيل فهذه الشبه كلها وانما أثارها في الاسلام أهل الكلام بتصريحهم في الشرع بما لم يأذن به الله فانه ليس في الشرع أنه سبحانه مريد بارادة حادثة ولا قديمة فلاهم في هذه الاشياء اتبعوا ظواهر الشرع فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ولاهم أيضا لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا ممن سعادته في علوم اليقين ولذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدقين وانما هم من الذين في قلوبهم زيغ وفي قلوبهم مرض فانهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم وسبب ذلك العصبية والمحبة وقد يكون الاعتياد لامثال هذه الاقاويل سببا للانخلاع عن المعقولات كما نرى يعرض للذين مهروا بطريق الأشعرية وارتاضوا بها منذ الصبا فهؤلاء لاشك محجوبون بحجاب العادة والمنشأ فهذا الذي ذكرناه من أمر هذه المسألة كاف بحسب غرضنا فلنسر الى المسألة الثانية ﴿المسألة الثانية في بعث الرسل﴾ والنظر في هذه المسألة في موضعين أحدهما في اثبات الرسل والموضع الثاني فيما يبين به ان هذا الشخص الذي يدعي الرسالة واحد منهم وأنه ليس بكاذب في دعواه فاما وجود مثل هذا الصنف من الناس فقد رام قوم اثبات ذلك بالقياس وهم المتكلمون وقالوا قد ثبت ان الله متكلم ومريد ومالك لعباده وجائز على المتكلم المريد المالك لامر عباده في الشاهد أن يبعث رسولا الى عباده المملوكين فوجب أن يكون ذلك ممكنا في الغائب وشدوا هذا الموضع بابطال المحالات التي تروم البراهمة ان تلزمها عن وجود رسل من الله قالوا واذا كان هذا المعنى قد ظهر امكان وجوده في الغائب كوجوده في الشاهد وكان أيضا يظهر في الشاهد انه اذا قام رجل في حضرة الملك فقال أيها

الناس انى رسول الملك الحكم وظهرت عليه من علامات الملك أنه يجب أن يعترف بان دعوى ذلك الرسول صحيحة وقالوا هذه العلامة ظهور المعجزة على يدى الرسول وهذه الطريقة هى مقنعة وهى لائقة بالجمهور بوجهما لكن اذا تتبعت ظهر فيها بعض اختلال من قبل بعض مايضعون فى هذه الاصول وذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذى ادعى الرسالة عن الملك الا متى علمنا ان تلك العلامة التى ظهرت عليه هى علامة الرسل للملك وذلك اما بقول الملك لاهل طاعته ان من رأيتم عليه علاماتى المختصة بى فهو رسول من عندى أو بان يعرف من عادة الملك ان لاتظهر تلك العلامات الا على رسله واذا كان هذا هكذا فلقائل أن يقول من أين يظهر ان ظهور المعجزات على أيدى بعض الناس هى العلامات الخاصة بالرسل فانه لايخلو أن يدرك هذا بالشرع لان الشرع لم يثبت بعد والعقل أيضا ليس يمكنه ان يحكم أن هذه العلامة هى خاصة بالرسل الا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ولم تظهر على أيدى سواهم وذلك أن ثبوت الرسالة ينبنى على مقدمتين احداهما ان هذا المدعى الرسالة ظهرت على يديه المعجزة والثانية ان كل من ظهرت على يديه معجزة فهو نبى فيتولد من ذلك بالضرورة ان هذا نبى فاما المقدمة القائلة ان هذا المدعى الرسالة ظهرت عليه معجزة قلنا ان نقول ان هذه المقدمة تؤخذ من الحس بعد ان نسلم ان ههنا أفعالا تظهر على أيدى المخلوقين يقطع قطعا أنها ليست تستفاد لابصناعة غريبة من الصانع ولا بخاصة من الخواص وان مايظهر من ذلك ليس تخيلا وأما المقدمة القائلة ان كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول فانما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل وبعد الاعتراف بانها لم تظهر قط الا على من صحت رسالته وانما قلنا ان هذه المقدمة لاتصح الا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة لان هذا طبيعة القول الخبرى أعنى أن الذى تبرهن عنده مثلا ان العالم محدث فلا بد أن يكون عنده معلوما بنفسه ان العالم موجود وان المحدث موجود واذا كان الامر هكذا فلقائل ان يقول من أين لنا بصحة قولنا ان كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول والرسالة لم يثبت وجودها بعد هذا ان سلمنا وجود المعجزة أيضا على

الصفة التي يلزم بها ان يكون معجزا ولابد ان يكون جزء هذا القول أعني المبتدا والخبر معترفا بوجودهما قبل الاعتراف بصدق الحكم على أحدهما بالثاني وليس لقائل أن يقول ان وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك جائزا في العقل فان الجواز الذي يشيرون اليه هو جهل وليس هو الجواز الذي في طبيعة الموجودات مثل قولنا المطر جائز ان ينزل وان لا ينزل وذلك ان الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو ان يحس ان الشيء يوجد مرة ويفقد أخرى كالحال في نزول المطر فيقضي العقل حينئذ قضاء كليا وباتا على ان هذه الطبيعة لا يمكن ان تتغير ولا ان تنقلب فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الاوقات لظهر ان الرسالة من الامور الجائزة الوجود وأما والخصم يدعي ان ذلك لم يحس بعد فالجواز الذي يدعيه انما هو جهل باحد المتقابلين أعني الامكان والامتناع والناس الذين صح منهم امكان وجود الرسل منهم الا ان نقول ان احساس وجود الرسل من الناس يدل على امكان وجودهم من الخالق كما ان وجود الرسول من عمرو يدل على امكان وجوده من زيد فهذا يقتضي تساوي الطبيعتين ففيه هذا العسر وان فرضنا هذا الإمكان في نفسه ولو كان في المستقبل لكان امكانا بحسب الامر لا بحسب علمنا وأما واحد المتقابلين من هذا الامكان قد خرج الى الوجود فانما هذا الامكان في علمنا والأمر في نفسه متقرر الوجود على أحد المتقابلين أعني انه أرسل أو لم يرسل فليس عندنا من ذلك الا جهل فقط مثل ان شك في عمرو هل أرسل رسولا فيما سلف أو لم يرسل وذلك بخلاف ما اذا شككنا فيه هل يرسل رسولا غدا أولا فانه اذا جهلنا من زيد مثلا هل أرسل رسولا فيما مضى أو لم يرسل لم يصح لنا الحكم ان من ظهر علامة زيد عليه فهو له رسول الا ان يعلم ان تلك علامة رسوله وذلك بعد ان يعلم ان تلك علامة رسوله وذلك بعد ان يعلم انه قد أرسل رسولا والى هذا كله فحتى سلمنا ان الرسالة موجودة والمعجز موجود فمن أين يصح لنا ان من ظهر على يديه المعجز فهو رسول وذلك ان هذا الحكم ليس يمكن ان يؤخذ من السمع اذ السمع لا يثبت من قبل هذا الاصل فيكون من باب تصحيح الشيء بنفسه وذلك فاسد ولا سبيل الى ان يدعي صحة هذه

المقدمة بالتجربة والعادة الا اذا شوهدت المعجزات ظاهرة على أيدى الرسل
أعنى من يعترف بوجود رسالتهم ولم تشاهد على أيدى غيرهم فتكون حينئذ
علامة قاطعة على تمييز من هو رسول من عند الله ممن ليس برسول أعنى
بين من دعواه صادقة وبين من دعواه كاذبة فمن هذه الاشياء يرى ان
المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز وذلك انهم أقاموا
الامكان مقام الوجود أعنى الامكان الذى هو جهل ثم صححوا هذه القضية
أعنى ان كل من وجد منه المعجز فهو رسول وليس يصح هذا الا ان يكون
المعجز يدل على الرسالة نفسها وعلى المرسل وليس فى قوة العقل العجيب
الخارق للعوائد الذى يرى الجميع انه الا هى ان يدل على وجود الرسالة
دلالة قاطعة الا من جهة ما يعتقد ان من ظهرت عليه أمثال هذه الاشياء
فهو فاضل والفاضل لا يكذب بل انما يدل على ان هذا رسول اذا سلم ان
الرسالة أمر موجود وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يدى أحد من
الفاضلين الا على يدى رسول وانما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لانه
ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما الا ان يعترف ان المعجز فعل من أفعال
الرسالة كالابراء الذى هو فعل من أفعال الطب فانه من ظهر منه فعل
الابراء دل على وجود الطب وان ذلك طبيب فهذا أحد مافى هذا
الاستدلال من الوهن وأيضا فاذا اعترفنا بوجود الرسالة على ان ننزل
الامكان الذى هو الجهل منزلة الوجود وجعلنا المعجزة دالة على صدق
الشخص المدعى الرسالة وجب ضرورة ان لا تكون دلالتها لازمة لمن
يجوز ان المعجز قد يظهر على يدى غير رسول على مايفعله المتكلمون لانهم
يجوزون ظهورها على يدى الساحر وعلى يدى الولى وأما مايشترطونه لمكان
هذا من ان المعجز انما يدل على الرسالة بمقرنة دعوى الرسالة له وانه لو
ادعى الرسالة من شأنه ان يظهر على يديه ممن ليس برسول لم يظهر فدعوى
ليس عليها دليل فان هذا غير معلوم لا بالسمع ولا بالعقل أعنى انه اذا ادعى
من يظهر على يديه دعوى كاذبة انه لا يظهر على يديه المعجز لكن كما قلنا
لما كان لا يظهر من الممتنع انها لا تظهر الا على يدى الفاضلين الذين يعنى
الله بهم وهؤلاء اذا كذبوا ليسوا فاضلين فليس يظهر على أيديهم المعجز

لكن مافى هذا المعنى من الاقناع لايوجد فيمن يجوز ظهورها على أيدى الساحر فان الساحر ليس بفاضل فهذا مافى هذه الطريقة من الضعف ولهذا رأى بعض الناس أن الاحفظ لهذا الوضع ان يعتقد انه ليس تظهر الخوارق الا على يدى الانبياء وان السحر هو تخيل ولا قلب عين ومن هؤلاء من أنكر لمكان هذا المعنى الكرامات وأنت تتبين من حال الشارع صلى الله عليه وسلم انه لم يدع أحدا من الناس ولا أمة من الامم الى الايمان برسالته وبما جاء به بان قدم على يدى دعواه خارقا من خوارق الافعال مثل قلب عين من الاعيان الى عين أخرى وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق فانما ظهرت فى أثناء أحواله من غير ان يتحدى بها وقد يدلك على هذا قوله تعالى وقالوا ان نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربى هل كنت الا بشرا رسولا وقوله تعالى وما منعنا ان نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاولون وأما الذى دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز فقال تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقال فأتوا بعشر سور مثله مفتريات واذا كان الامر هكذا فخارقه صلى الله عليه وسلم الذى تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز فان قيل هذا بين ولكن من أين يظهر ان الكتاب العزيز معجز وانه يدل على كونه رسولا وأنت قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة فضلا عن تعيين الشخص المرسل بها مع ان الناس قد اختلفوا فى جهة كون القرآن معجزة فان من رأى منهم ان المعجز من شرطه ان يكون من غير جنس الافعال المعتادة وكان القرآن من جنس الافعال المعتادة عنده اذ هو كلام وان كان يفضل جميع الكلام المصنوع قال انما صار معجزا بالصرف أعنى بمنع الناس عن ان يأتوا بمثله لا بكونه فى الطور العالى من الفصاحة اذ ما شأنه ان يكون هكذا فانما يخالف المعتاد بالاكثر لابالجنس وما يختلف بالاقل والاكثر فهو من جنس واحد وقوم رأوا انه معجز بنفسه لابالصرف ولم يشترطوا فى كون الخارق ان يكون مخالفا بالجنس للافعال المعتادة ورأوا انه يكفى فى ذلك

ان يكون من الافعال المعتادة فى غاية يقصر عنها جميع الناس قلنا هذا كله كما ذكر المعترض وليس الامر فى هذا على ماتوهم هؤلاء فيكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبني عندنا على أصلين قد نبه عليهما الكتاب أحدهما ان الصنف الذين يسمون رسلا وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه وان هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله لابتعلم انساني وذلك انه ليس ينكر وجودهم الا من أنكروا وجود الامور المتواترة كوجود سائر الانواع التى لم نشاهدها والاشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها وذلك انه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس الا من لايعبأ بقوله وهم الدهرية على ان ههنا أشخاصا من الناس يوحى اليهم بان يحدوا الى الناس أمورا من العلم والافعال الجميلة بها تتم سعادتهم وينهوهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة وهذا فعل الانبياء والاصل الثاني ان كل من وجد عنه هذا الفعل الذى هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى فهو نبي وهذا الاصل أيضا غير مشكوك فيه فى الفطر الانسانية فانه كما ان من المعلوم بنفسه ان فعل الطب هو الابراء وان من وجد منه الابراء فهو طبيب كذلك أيضا من المعلوم بنفسه ان فعل الانبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله وان من وجد منه هذا الفعل فهو نبي فاما الاصل الاول فقد نبه عليه الكتاب العزيز فى قوله تعالى انا أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والنبيين من بعده الى قوله وكلم الله موسى تكليما وقوله تعالى قل ما كنت بدعا من الرسل وأما الاصل الثاني وهو ان محمدا صلى الله عليه وسلم قد وجد منه فعل الرسل وهو وضع الشرائع للناس بوحي من الله فيعلم من الكتاب العزيز ولذلك نبه على هذا الاصل فقال يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا يعنى القرآن وقال يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم وقال تعالى لكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك وقال لكن الله يشهد بما أنزل اليك انزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا فان قيل من أين يعلم الاصل الاول وهو ان ههنا صنفا من الناس يضعون الشرائع بوحي من الله وكذلك من أين يعلم الاصل

الثانى وهو ان ماتضمن القرآن من الاعتقادات والاعمال بوحى من الله
قيل أما الاصل الاول فيعلم بما ينذرون به من وجود الاشياء التى لم توجد
بعد فتخرج الى الوجود على الصفة التى أنذروا بها وفى الوقت الذى انذروا
وبما يأمرون به من الافعال وينبهون عليه من العلوم التى ليست تشبه
المعارف والاعمال التى تدرك فتعلم وذلك ان الخارق المعتاد اذا كان خارقا فى
المعرفة بوضع الشرائع دل على ان وضعها لم يكن بتعلم وانما كان بوحى من
الله وهو المسمى نبوة وأما الخارق الذى هو ليس فى نفس وضع الشرائع مثل
انقلاب البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة
نبوة وانما تدل اذا اقترنت الى الدلالة الاولى وأما اذا أتت مفردة فليس
تدل على ذلك ولذلك ليس تدل فى الانبياء على هذا المعنى ان وجدت لهم
لان الصنف الآخر من الخارق وهو الدال دلالة قطعية ليس هو موجودا
لهم فعلى هذا ينبغى ان تفهم الامر فى دلالة المعجز على الانبياء أعنى ان
المعجز فى العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة وأما المعجز فى غير
ذلك من الافعال فشاهد لها ومقو فقد تبين لك ان هذا الصنف من الناس
موجودون ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نقل وجودهم الينا نقل
تواتر كما نقل الينا وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك من أصناف الناس
فان قيل فمن أين يدل القرآن على انه خارق ومعجز من نوع الخارق الذى يدل
دلالة قطعية على صفة النبوة أعنى الخارق الذى فى فعل النبوة الذى يدل
عليها كما يدل الابراء على صفة الطب الذى هو فعل الطب قلنا يوقف
على ذلك من وجوه أحدها ان يعلم ان الشرائع التى تضمنها من العلم والعمل
ليست مما يمكن ان يكتسب بتعلم بل بوحى والثانى ماتضمن من الاعلام
بالغيوب والثالث من نظمه الذى هو خارج عن النظم الذى يكون بفكر
وروية أعنى انه يعلم انه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب
سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة وهم الذين ليسوا باعراب أو من تكلم
بذلك من قبل المنشأ عليه وهم العرب الاول والمعتمد فى ذلك على الوجه
الاول فان قيل فمن أين يعرف ان الشرائع التى فيها العلمية والعملية هى
بوحى من الله تعالى حتى استحق بذلك ان يقال فيه انه كلام الله قلنا يوقف

على هذا من طرق احداها ان معرفة وضع الشرائع ليس تنال الا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الانسانية والشقاء الانسانى وبالامور الاراديات التى يتوصل بها الى السعادة وهى الخيرات والحسنات وأما الامور التى تعوق عن السعادة وتورث الشقاء الاخروى وهى الشرور والسيئات ومعرفة السعادة الانسانية والشقاء الانسانى تستدعى معرفة ما هى النفس وما جوهرها وهل لها سعادة أخراوية وشقاء أخراوى أم لا وان كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء فبأى مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة فانه كما ان الاغذية ليست تكون سببا للصحة بأى مقدار استعملت وفى أى وقت استعملت بل بمقدار مخصوص وكذلك الامر فى الحسنات والسيئات ولذلك نجد هذه كلها محدودة فى الشرائع وهذا كله أو معظمه ليس يتبين الا بوحى او يكون تبيينه بالوحى أفضل وأيضا فان معرفة الله على التمام انما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات ثم يحتاج الى هذا كله واضع الشرائع ان يعرف مقدار ما يكونه به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة وأى الطرق هى الطرق التى ينبغى ان تسلك بهم فى هذه المعارف وهذا كله بل أكثره ليس يدرك بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة وقد يعرف ذلك على اليقين من زوال العلوم وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والاعلام بأحوال المعاد ولما وجدت هذه كلها فى الكتاب العزيز على أتم ما يمكن علم ان ذلك بوحى من عند الله وانه كلامه ألقاه على لسان نبيه ولذلك قال تعالى منبها على هذا قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله الآية ويتأكد هذا المعنى بل يصير الى حد القطع واليقين التام اذا علم انه صلى الله عليه وسلم كان أميا نشأ فى أمة أمية عامية بدوية لم يمارسوا العلوم قط ولا نسب اليهم علم ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الامم الذين كانت الحكمة فيهم فى الاحقاب الطويلة والى هذا الاشارة بقوله تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون ولذلك أتى الله تعالى على عباده بوجود هذه الصفة فى رسوله فى غير ما آية من كتابه فقال تعالى هو الذى بعث فى الاميين رسولا منهم الآية وقال الذين يتبعون الرسول النبى الامى الآية وقد يوقف على هذا المعنى بطريق آخر وهو مقايسة هذه

الشريعة

الشريعة بسائر الشرائع وذلك انه ان كان فعل الانبياء الذين هم به أنبياء انما هو وضع الشرائع بوحى من الله تعالى على ماتقرر الامر فى ذلك من الجميع أعنى القائلين بالشرائع بوجود الانبياء صلوات الله عليهم فانه اذا تؤمل ماتضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل المفيدين للسعادة مع ماتضمنته سائر الكتب والشرائع وجدت تفضل فى هذا المعنى سائر الشرائع بمقدار غير متناه وبالجملة فان كانت ههنا كتب واردة فى شرائع استأهلت ان يقال انها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل فظاهر ان الكتاب العزيز الذى هو القرآن هو أولى بذلك وأحرى أضعافا مضاعفة وأنت فليلوح لك هذا جدا ان كنت وقفت على الكتب أعنى التورات والانجيل فانه ليس يمكن ان تكون كلها قد تغيرت ولو ذهبنا لنبين فضل شريعة على شريعة وفضل الشريعة المشروعة لنا معشر المسلمين على سائر الشرائع المشروعة لليهود والنصارى وفضل التعليم الموضوع لنا فى معرفة الله ومعرفة المعاد ومعرفة مابينهما لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك ولهذا قيل فى هذه الشريعة انها خاتمة الشرائع وقال عليه السلام لو أدركنى موسى ماوسعه الا اتباعى وصدق صلى الله عليه وسلم ولعموم التعليم الذى فى الكتاب العزيز وعموم الشرائع التى فيها أعنى كونها مسعدة لجميع كانت هذه الشريعة عامة لجميع الناس ولذلك قال تعالى قل ياأيها الناس انى رسول الله اليكم جميعا وقال عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود فانه يشبه أن يكون الامر فى الشرائع كالامر فى الاغذية وذلك انه كما ان من الاغذية أغذية تلائم الناس أو الاكثر كذلك الامر فى الشرائع فلهذا المعنى كانت الشرائع التى قبل شريعتنا هذه انما خص بها قوم دون قوم وكانت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس ولما كان هذا كله انما فضل فيه صلى الله عليه وسلم الانبياء لانه فضلهم فى الوحى الذى استحق النبى اسم النبوة قال عليه السلام منبها على هذا المعنى الذى خصه الله به مامن نبى

من الانبياء الا وقد أوتى من الآيات ماعلى مثله آمن جميع البشر وانما كان الذى أوتيته وحيا وانى لارجو ان أكون أكثرهم تبعا يوم القيامة واذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك ان دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هى مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ولا احياء الموتى على نبوة عيسى وابراء الاكمه والابرص فان تلك وان كانت أفعالا لاتظهر الا على أيدى الانبياء وهى مقنعة عند الجمهور فليست تدل دلالة قطعية اذا انفردت اذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التى بها سمى النبى نبيا وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هى مثل دلالة الابراء على الطب ومثال ذلك لو ان شخصين ادعيا الطب فقال أحدهما الدليل على انى طبيب انى أسير على الماء وأبرئ هذه المرضى لكان تصديقنا بوجود الطب للذى أبرئ المرضى ببرهان وتصديقنا بوجود الطب للذى مشى على الماء مقنعا ومن طريق الاولى والاحرى ووجه الظن الذى يعرض للجمهور فى ذلك ان من قدر على المشى على الماء الذى ليس من صنع البشر فهو أحرى ان يقدر على الابراء الذى هو من صنع البشر وكذلك وجه الارتباط الذى بين المعجز الذى ليس هو من أفعال الصفة والصفة التى استحق بها النبى أن يكون نبيا التى هى الوحى ومن هذه الصفة هو مايقع فى النفس ان من أقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصه به من سائر أهل وقته فليس يبعد عليه مايدعيه من انه قد آثره الله بوحيه وبالجملة متى وضع ان الرسل موجودون وان الافعال الخارقة لاتوجد الا منهم كان المعجز دليلا على تصديق النبى أعنى المعجز البرانى الذى لايناسب الصفة التى بها سمى النبى نبيا ويشبه ان يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البرانى هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء فان تلك الشكوك والاعتراضات التى وجهناها على المعجز البرانى ليس يشعر بها الجمهور لكن الشرع اذا تؤمل وجد انه انما اعتمد المعجز الاهلى والمناسب لاالمعجز البرانى وهذا

الذى قلناه فى هذه المسألة كاف بحسب غرضنا وكاف بحسب الحق فى نفسه

﴿ المسألة الثالثة فى القضاء والقدر ﴾

وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية وذلك انه اذا تؤمل دلائل السمع فى ذلك وجدت متعارضة وكذلك حجج العقول اما تعارض أدلة السمع فى ذلك فوجود فى الكتاب والسنة أما فى الكتاب فانه تلقى فيه آيات كثيرة تدل على ان للانسان اكتسابا بفعله وانه ليس مجبورا على أفعاله أما الآيات التى تدل على ان الامور كلها ضرورية وانه قد سبق القدر فمنه قوله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر وقوله تعالى كل شئ عنده بمقدار وقوله تعالى ماأصاب من مصيبة فى الارض ولا فى أنفسكم الا فى كتاب من قبل ان نبرأها ان ذلك على الله يسير الى غير ذلك من الآيات التى تتضمن هذا المعنى وأما الآيات التى تدل على ان للانسان اكتسابا على ان الامور فى أنفسها ممكنة لاواجبة فمثل قوله تعالى أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير وقوله تعالى ذلك بما كسبت أيديكم وقوله تعالى والذين كسبوا السيآت وقوله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقوله وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وربما ظهر فى الآية الواحدة التعارض فى هذا المعنى مثل قوله تعالى أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم انى هذا قل هو من عند أنفسكم ثم قال فى هذه النازلة بعينها وماأصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله ومثل ذلك قوله تعالى ماأصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وقوله قل كل من عند الله وكذلك تلقى الاحاديث فى هذا أيضا متعارضة مثل قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه أو ينصرانه ومثل قوله عليه السلام خلقت هؤلاء للجنة وباعمال أهل الجنة يعملون وخلقت هؤلاء للنار وباعمال أهل النار يعملون فان الحديث الاول يدل على ان سبب الكفر انما هو المنشأ عليه وان الايمان سببه جبلة الانسان والثانى يدل على ان المعصية والكفر هما مخلوقان

لله وان العبد مجبور عليهما ولذلك افترق المسلمون فى هذا المعنى الى فرقتين فرقة اعتقدت ان اكتساب الانسان هو سبب المعصية والحسنة وان لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة وفرقة اعتقدت نقيض هذا وهو ان الانسان مجبور على أفعاله ومقهور وهم الجبرية وأما الاشعرية فانهم راموا ان يأتوا بقول وسط بين القولين فقالوا ان للانسان كسبا وان المكتسب به والمكسب مخلوقان لله تعالى وهذا لامعنى له فانه اذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقا لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه فهذا هو أحد أسباب الاختلاف فى هذه المسألة وللاختلاف كما قلنا سبب آخر سوى السمع وهو تعارض الادلة العقلية فى هذه المسألة وذلك انه اذا فرضنا ان الانسان موجد لافعاله وخالق لها وجب أن يكون ههنا أفعال ليس تجرى على مشيئة الله تعالى ولا اختياره فيكون ههنا خالق غير الله قالوا وقد أجمع المسلمون على انه لاخالق الا الله سبحانه وان فرضناه أيضا غير مكتسب لافعاله وجب ان يكون مجبورا عليها فانه لاوسط بين الجبر والاكتساب واذا كان الانسان مجبورا على افعاله فالتكليف هو من باب لايطاق واذا كلف الانسان مالايطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد لان الجماد ليس له استطاعة وكذلك الانسان ليس له فيما لايطيق استطاعة ولهذا صار الجمهور الى ان الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء ولهذا نجد أبا المعالى قد قال فى النظامية ان للانسان اكتسابا لافعاله واستطاعة على العقل وبناه على امتناع تكليف مالايطاق لكن من غير الجهة التى منعته المعتزلة وأما قدماء الاشعرية فجوزوا تكليف مالايطاق هربا من الاصل الذى من قبله نفته المعتزلة وهو كونه قبيحا فى العقل وخالفهم المتأخرون منهم وأيضا فانه اذا لم يكن للانسان اكتساب كان الامر بالاهبة كما يتوقع من الشرور لامعنى له وكذلك الامر باجتلاب الخيرات فتبطل أيضا الصنائع كلها التى المقصود منها ان تجتلب الخيرات كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع التى يطلب بها المنافع وكذلك تبطل جميع الصنائع التى يقصد بها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب

والملاحة

والملاحة والطب وغير ذلك وهذا كله خارج عما يعقله الانسان فان قيل فاذا كان الامر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذى يوجد فى المسموع نفسه وفى المعقول نفسه قلنا الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين وانما قصده الجمع بينهما على التوسط الذى هو الحق فى هذه المسألة وذلك انه يظهر ان الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها ان نكتسب أشياء هى أضداد لكن لما كان اكتساب لتلك الاشياء ليس يتم لنا الا بمواتات الاسباب التى سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الافعال المنسوبة الينا تتم بالامرين جميعا واذا كان ذلك كذلك فالافعال المنسوبة الينا أيضا تتم فعلها بارادتنا وموافقة الافعال التى من خارج لها وهى المعبر عنها بقدر الله وهذه الاسباب التى سخرها الله من خارج ليست هى متممة للافعال التى نروم فعلها أو عائقة عنها فقط بل وهى السبب فى ان نريد أحد المتقابلين فان الارادة انما هى شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشئ وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شئ يعرض لنا عن الامور التى من خارج مثال ذلك انه اذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه وكذلك اذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه باضطرار فهربنا منه واذا كان هكذا فارادتنا محفوظة بالامور التى من خارج ومربوطة بها والى هذا الاشارة بقوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله ولما كانت الاسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود لاتخل فى ذلك بحسب ماقدرها بارأها عليه وكانت ارادتنا وأفعالنا لاتتم ولا توجد بالجملة الا بموافقة الاسباب التى من خارج فواجب ان تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود أعنى انها توجد فى أوقات محدودة ومقدار محدود وانما كان ذلك واجبا لان أفعالنا تكون مسببة عن تلك الاسباب التى من خارج وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر وليس يلفى هذا الارتباط بين أفعالنا والاسباب التى من خارج فقط بل وبينها وبين الاسباب التى خلقها الله تعالى فى داخل أبداننا والنظام

المحدودة الذى فى الاسباب الداخلة والخارجة أعنى التى لاتخل هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ وعلم الله تعالى بهذه الاسباب يلزم عنها هو العلة فى وجود هذه الاسباب ولذلك كانت هذه الاسباب لايحيط بمعرفتها الا الله وحده ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده وعلى الحقيقة كما قال تعالى قل لايعلم من فى السموات والارض الغيب الا الله وانما كانت معرفة الاسباب هو العلم بالغيب لان الغيب هو معرفة وجود الموجود فى المستقبل أولا وجوده ولما كان ترتيب الاسباب ونظامها هو الذى يقتضى وجود الشئ فى وقت ما أوعدمه فى ذلك الوقت وجب ان يكون العلم بأسباب شئ ما هو العلم بوجود ذلك الشئ وعدمه فى وقت ما والعلم بالاسباب على الاطلاق هو العلم بما يوجد منها أو مايعدم فى وقت من أوقات جميع الزمان فسبحان من أحاط اختراعا وعلما بجميع أسباب جميع الموجودات وهذه هى مفاتح الغيب المعينة فى قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لايعلمها الا هو الآية واذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك كيف لنا اكتساب وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق وهذا الجمع هو الذى قصده الشرع بتلك الآيات العامة والاحاديث التى يظن بها التعارض وهى اذا خصصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض وبهذا أيضا تنحل جميع الشكوك التى قيلت فى ذلك أعنى الحجج المتعارضة العقلية أعنى ان كون الاشياء الموجودة عن ارادتنا يتم وجودها بالامرين جميعا أعنى بارادتنا وبالاسباب التى من خارج فاذا نسبت الافعال الى واحد من هذين على الاطلاق لحقت الشكوك المتقدمة فان قيل هذا جواب حسن يوافق الشرع فيه العقل لكن هذا القول هو مبنى على ان ههنا أسبابا فاعلة لمسببات مفعولة والمسلمون قد اتفقوا على ان لافاعل الا الله قلنا مااتفقوا عليه صحيح ولكن على هذا جوابان أحدهما ان الذى يمكن ان يفهم من هذا القول هو أحد أمرين اما انه لافاعل الا الله تبارك وتعالى وان ماسواه من الاسباب التى يسخرها ليست تسمى فاعلة الا مجازا اذ كان وجودها انما هو به وهو

لذى صيرها موجودة أسبابا بل هو الذى يحفظ وجودها فى كونها فاعلة
يحفظ مفعولاتها بعد فعلها ويخترع جواهرها عند اقتران الاسباب بها
وكذلك يحفظها هو فى نفسها ولولا الحفظ الالهى لها لما وجدت زمانا
مشارا اليه أعنى لما وجدت فى أقل زمان يمكن ان يدرك انه زمان وأبو حامد
يقول ان مثال من يشرك سببا من الاسباب مع الله تعالى فى اسم الفاعل
والفعل مثل من يشرك فى فعل الكتابة القلم مع الكاتب أعنى ان يقول ان
القلم كاتب وان الانسان كاتب أى كما ان اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم
عليهما أعنى انهما معنيان لا يشتركان الا فى اللفظ فقط وهما فى أنفسهما
فى غاية التباين كذلك الامر فى اسم الفاعل اذا أطلق على الله تعالى وتبارك
واذا أطلق على سائر الاسباب ونحن نقول ان فى هذا التمثيل تسامحا وانما كان
يكون التمثيل بينا لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له مادام
قلما ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب والمخترع لها عند اقتران القلم بها على
ماسنبينه بعد من ان الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الاشياء التى تقترن
بها أسبابها التى جرت العادة ان يقال انها أسباب لها فهذا الوجه المفهوم
من انه لافاعل الا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع أما
الحس والعقل فانه يرى ان ههنا أشياء تتولد عنها أشياء وان النظام الجارى
فى الموجودات انما هو من قبل أمرين أحدهما ماركب الله فيها من
الطبائع والنفوس الثانى من قبل ماأحاط بها من الموجودات من خارج
وأشهر هذه هى حركات الاجرام السماوية فانه يظهر ان الليل والنهار
والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا وانه لمكان النظام والترتيب
الذى جعله الخالق فى حركاتها كان وجودنا ووجود ماههنا محفوظا بها حتى
انه لو توهم ارتفاع واحد منها أو توهم فى غير موضعه أو على غير قدره أو فى
غير السرعة التى جعل الله فيه لبطلت الموجودات التى على وجه الارض
وذلك بحسب ماجعل الله فى طباعها من ذلك وجعل فى طباع ماههنا ان
تتأثر عن تلك وذلك ظاهر جدا فى الشمس والقمر أعنى تأثيرها فيما ههنا

وذلك بين فى المياه والرياح والامطار والبحار وبالجملة فى الاجسام المحسوسة وأكثر مايظهر ضرورة وجودها فى حياة النبات وفى كثير من الحيوان بل فى جميع الحيوان باسره وأيضا فانه يظهر انه لولا القوى التى جعلها الله فى أجسامنا من التغذى والاحساس لبطلت أجسامنا كما نجد جالينوس وسائر الحكماء يعترفون بذلك ويقولون لولا القوى التى جعلها الله فى أجسام الحيوان مدبرة لها لما أمكن فى أجسام الحيوان ان تبقى ساعة واحدة بعد ايجادها ونحن نقول انه لولا القوى التى فى أجسام الحيوان والنبات والقوى السارية فى هذا العالم من حركات الاجرام السماوية لما أمكن ان تبقى أصلا ولا طرفة عين فسبحان اللطيف الخبير وقد نبه الله تعالى على ذلك فى غيرما آية من كتابه فقال تعالى وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر وقوله تعالى قل أرأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة الآية وقوله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله وقوله تعالى وسخر لكم مافى السموات والارض جميعا منه وقوله وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار الى غير ذلك من الآيات التى فى هذا المعنى ولو لم يكن لهذه تأثير فيما ههنا لما كان وجودها حكمة امتن بها علينا ولا جعلت من النعم التى يخصنا شكرها وأما الجواب الثانى فانا نقول ان الموجودات الحادثة منها ماهى جواهر وأعيان ومنها ماهى حركات وسخونة وبرودة وبالجملة أعراض وأما الجواهر والاعيان فليس يكون اختراعها الا عن الخالق سبحانه وما يقترون بها من الاسباب فانما يؤثر فى أعراض تلك الاعيان لافى جواهرها مثال ذلك ان المنى انما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة فقط وأما خلقة الجنين ونفسه التى هى الحياة فانما المعطى بها الله تبارك وتعالى وكذلك الفلاح انما يفعل فى الارض تخميرا أو اصلاحا ويبذر فيها الحب وأما المعطى لخلقة السنبلة فهو الله تبارك وتعالى فاذا على هذا لاخالق الا الله تعالى ٧ اذ كانت المخلوقات فى الحقيقة هى الجواهر والى هذا المعنى أشار بقوله تعالى ياأيها الناس ضرب

مثل

مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب شيأ لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب وهذا هو الذى رام ان يغالط فيه الكافر ابراهيم عليه السلام حين قال أنا أحيي وأميت فلما رأى ابراهيم عليه السلام انه لايفهم هذا المعنى انتقل معه الى دليل قطعه به فقال فان الله يأتى بالشمس من المشرق فات بها من المغرب وبالجملة فاذا فهم الامر هكذا فى الفاعل والخالق لم يعرض من ذلك تعارض لافى السمع ولا فى العقل ولذلك مانرى ان اسم الخالق لايشركه فيه المخلوق لاباستعارة قريبة ولا بعيدة اذ كان معنى الخالق هو المخترع الجواهر ولذلك قال تعالى والله خلقكم وما تعملون وينبغى ان تعلم ان من جحد كون الاسباب مؤثرة باذن الله فى مسبباتها انه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم وذلك ان العلم هو معرفة الاشياء بأسبابها والحكمة هى المعرفة بالاسباب الغائبة والقول بانكار الاسباب جملة قول غريب جدا عن طباع الناس والقول بنفى الاسباب فى الشاهد ليس له سبيل الى اثبات سبب فاعل فى الغائب لان الحكم على الغائب من ذلك انما يكون من قبيل الحكم بالشاهد فهو لا سبيل لهم الى معرفة الله تعالى اذ يلزمهم ان لا يعترفوا بان كل فعل له فاعل واذا كان هذا هكذا فليس يمكن من اجماع المسلمين على انه لافاعل الا الله سبحانه ان يفهم نفى وجود الفاعل بتة فى الشاهد اذ من وجود الفاعل فى الشاهد استدللنا على وجود الفاعل فى الغائب لكن لما تقرر عندنا الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته ان كل ماسواه فليس فاعلا الا باذنه وعن مشيئته فقد تبين من هذا على أى وجه يوجد لنا اكتساب وان من قال بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ كالمعتزلة والجبرية وأما المتوسط الذى تروم الاشعرية ان تكون هى صاحبة الحق بوجوده فليس له وجود أصلا اذ لايجعلون للانسان من اسم الاكتساب الا الفرق الذى يدركه الانسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره فانه لامعنى لاعترافهم بهذا الفرق اذا قالوا ان الحركتين ليستا من قبلنا لانه اذا

لم تكن من قبلنا فليس لنا قدرة على الامتناع منها فنحن مضطرون فقد
استوت حركة الرعشة والحركة التى يسمونها كسبية فى المعنى ولم يكن هنالك
فرق الا فى اللفظ فقط والاختلاف فى اللفظ ليس يوجب حكما فى الذوات
وهذا كله بين فى نفسه فلنسر الى مابقى علينا من المسائل التى وعدناها
﴿المسألة الرابعة فى الجور والعدل﴾ وقد ذهب الاشعرية فى العدل والجور
فى حق الله سبحانه الى رأى غريب جدا فى العقل والشرع أعنى انها
صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع بل صرح بضده وذلك انهم قالوا
ان الغائب فى هذا بخلاف الشاهد وذلك ان الشاهد زعموا انما اتصف
بالعدل والجور لمكان الحجر الذى عليه فى أفعاله من الشريعة فتى فعل
الانسان شيأ هو عدل بالشرع كان عدلا ومن فعل ماوضع الشرع انه جور
فهو جائر قالوا وأما من ليس مكلفا ولا داخلا تحت حجر الشرع فليس
يوجد فى حقه فعل هو جور أو عدل بل كل أفعاله عدل والتزموا انه
ليس ههنا شئ هو فى نفسه عدل ولا شئ هو فى نفسه جور وهذا فى غاية
الشناعة بانه ليس يكون ههنا شئ هو فى نفسه خير ولا شئ هو فى نفسه شر
فان العدل معروف بنفسه انه خير وان الجور شر فيكون الشرك بالله ليس
فى نفسه جورا ولا ظلما الا من جهة الشرع وانه لو ورد الشرع بوجوب
اعتقاد الشريك له لكان عدلا وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلا وهذا
خلاف المسموع والمعقول أما المسموع فان الله قد وصف نفسه فى كتابه
بالقسط ونفى عن نفسه الظلم فقال تعالى شهد الله أنه لااله الا هو والملائكة
وألوا العلم قائما بالقسط وقال تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقال ان الله لايظلم
الناس شيأ ولكن الناس أنفسهم يظلمون فان قيل فما تقول فى الاضلال
للعبيد أهو جور أم عدل وقد صرح الله فى غيرما آية من كتابه انه يضل
ويهدى مثل قوله تعالى يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء ومثل قوله
ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها قلنا هذه الآيات ليس يمكن أن تحمل
على ظاهرها وذلك أى ههنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها مثل الآيات

التي نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم ومثل قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر انه ليس يضلهم وما تقول الاشعرية من انه يجوز على الله أن يفعل مالا يرضاه أو يأمر بما لا يريده فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد فى الله سبحانه وهو كفر وقد يدلك على ان الناس لم يضلوا ولا خلقوا للضلال قوله تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التى فطر الناس عليها وقوله اذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم الآية وقول النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة واذا كان هذا التعارض موجودا وجب الجمع بينهما على نحو مايوجبه العقل فنقول أما قوله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء فهى المشيئة السابقة التى اقتضت أن يكون فى أجناس الموجودات خلق ضالون أعنى مهيئين للضلال بطباعهم ومسوقين اليه بما تكنفهم من الاسباب المضلة من داخل ومن خارج وأما قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها معناه لو شاء ان لايخلق خلقا مهيئين أن يعرض لهم الضلال اما من قبل طباعهم واما من قبل الاسباب التى من خارج أو من قبل الامرين كليهما لفعل ولكون خلقة الطباع فى ذلك مختلفة عرض أن تكون بعض الآيات مضلة لقوم وهداية لقوم لان هذه الآيات مما قصد بها الاضلال مثل قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين ومثل قوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التى أريناك الا فتنة للناس والشجرة الملعونة فى القرآن ومثل قوله فى أثر تعديده ملائكة النار كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء أى أنه يعرض للطبائع الشريرة أن تكون هذه الآيات فى حقهم مضلة كما يعرض للابدان الرديئة أن تكون الاغذية النافعة مضرة بها فان قيل فما الحاجة الى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيئين للضلال وهذا هو غاية الجور قيل ان الحكمة الالهية اقتضت ذلك وان الجور كان يكون فى غير ذلك وذلك أن الطبيعة التى منها خلق الانسان والتركيب الذى ركب عليه اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الاقل شرارا بطباعهم وكذلك الاسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون

لبعض الناس مضلة وان كانت للاكثر مرشدة فلم يكن بد بحسب ماتقتضيه الحكمة من أحد أمرين اما أن لايخلق الانواع التى وجد فيها الشر و ز فى الاقل والخير فى الاكثر فيعدم الخير الاكثر بسبب الشر الاقل واما ان يخلق هذه الانواع فيوجد فيها الخير الاكثر مع الشر الاقل ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الاكثر مع الشر الاقل أفضل من اعدام الخير الاكثر لمكان وجود الشر الاقل وهذا الشر من الحكمة هو الذى خفى على الملائكة حتى قال الله سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم انه جاعل فى الارض خليفة يعنى بنى آدم قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك الى قوله انى أعلم مالاتعلمون يريد أن العلم الذى خفى عنهم هو انه اذا كان وجود شئ من الموجودات خيرا وشرا وكان الخير اغلب عليه أن الحكمة تقتضى ايجاده لا اعدامه فقد تبين من هذا القول كيف ينسب اليه الاضلال مع العدل ونفى الظلم وانه انما خلق أسباب الضلال لانه يوجد عنها غالبا الهدايه أكثر من الضلال وذلك أن من الموجودات ماأعطى أسباب الهداية أسبابا يعرض فيها الاضلال فى الاقل اذ لم يكن فى وجودهم أكثر من ذلك لمكان التركيب وهذه هى حال الانسان فان قيل فما الحكمة فى ورود هذه الآيات المتعارضة فى هذا المعنى حتى يضطر الامر فيها الى التأويل وأنت تنفى التأويل فى كل مكان قلنا أن تفهيم الامر على ماهو عليه الجمهور فى هذه المسألة اضطرهم الى هذا وذلك انهم احتاجوا أن يعرفوا بان الله تعالى هو الموصوف بالعدل وانه خالق كل شئ الخير والشر لمكان ما كان يعتقد كثير من الامم الضلال أن ههنا الهين الها خالقا للخير والها خالقا للشر فعرفوا انه خالق الامرين جميعا ولما كان الاضلال شرا وكان لاخالق له سواه وجب أن ينسب اليه كما ينسب اليه خلق الشر لكن ليس ينبغى أن يفهم هذا على الاطلاق لكن على انه خالق للخير لذات الخير وخالق للشر من أجل الخير أعنى من أجل مايقترن به من الخير على هذا خلقه للشر عدلا منه ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات

التى

التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار لكن عرض عن طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات لكن اذا قيس بينهما يعرض عنها من الفساد الذي هو الشر وبينما يعرض عنها من الوجود الذي هو الخير كان وجودها أفضل من عدمها فكان خيرا وأما قوله تعالى لايسئل عما يفعل وهم يسئلون فان معناه لايفعل فعلا من أجل انه واجب عليه أن يفعله لان من هذا شأنه فيه حاجة الى ذلك الفعل وما كان هكذا فهو فى وجوده يحتاج الى ذلك الفعل اما حاجة ضرورية واما أن يكون به تاما والبارئ سبحانه يتنزه عن هذا المعنى فالانسان يعدل ليستفيد بالعدل خيرا فى نفسه لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير وهو سبحانه وتعالى يعدل لالان ذاته تستكمل بذلك العدل بل لان الكمال الذى فى ذاته اقتضى أن يعدل فاذا فهم هذا المعنى هكذا ظهر انه لايتصف بالعدل على الوجه الذى يتصف به الانسان لكن ليس يوجب هذا أن يقال انه ليس يتصف بالعدل أصلا وان الافعال كلها تكون فى حقه لاعدلا ولا جورا كما ظنه المتكلمون فان هذا ابطال لما يعقله الانسان وابطال لظاهر الشريعة ولكن القوم شعروا بمعنى ووقعوا دونه وذلك انه اذا فرضنا انه لايتصف بعدل أصلا بطل مايعقل من ان ههنا أشياء هى فى نفسها عدل وخير وأشياء هى فى نفسها جور وشر واذا فرضنا أيضا انه يتصف بالعدل على جهة مايتصف به الانسان لزم ان يكون فى ذاته سبحانه نقص وذلك أن الذى يعدل فانما وجوده هو من أجل الذى يعدل فيه وهو بما هو عادل خادم لغيره وينبغى ان تعلم ان هذا القدر من التأويل ليس معرفته واجبة على جميع الناس وانما الذين تجب عليهم هذه المعرفة هم الذين عرض لهم الشك فى هذا المعنى وليس كل أحد من الجمهور يشعر بالمعارضات التى فى تلك العمومات فمن لم يشعر بذلك ففرضه اعتقاد تلك العمومات على ظاهرها وذلك ان لورود تلك العمومات أيضا سببا آخر وهو انه ليس يتميز لهم المستحيل من الممكن والله تعالى لايوصف بالاقتدار على المستحيل فلو قيل لهم فيما هو مستحيل فى نفسه مما هو عندهم ممكن أعنى فى ظنونهم ان الله لا يوصف بالقدرة عليه فتخيلوا من ذلك نقصا فى البارئ

سبحانه وعجزا وذلك أن الذى لا يقدر على الممكن فهو عاجز ولما كان وجود جميع الموجودات بريئة من الشر ممكنا فى ظن الجمهور قال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لاملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين فالجمهور يفهمون من هذا معنى والخواص معنى وهو انه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقا يقترن بوجودهم شر فمعنى قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها أى لو شئنا لخلقنا خلقا ليس يقترن بوجودهم شر بل الخلق الذين هم خير محض فتكون كل نفس قد أوتيت هداها وهذا القدر فى هذه المسألة كاف ولنسر الى المسألة الخامسة

﴿المسألة الخامسة وهى القول فى المعاد وأحواله﴾ والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء وانما اختلفت الشرائع فى صفة وجوده وانما اختلفت فى الشاهدات التى مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة وذلك ان من الشرائع من جعله روحانيا أعنى للنفوس ومنها من جعله للاجسام والنفوس معا والاتفاق فى هذه المسألة مبنى على اتفاق الوحى فى ذلك واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك أعنى أنه قد اتفق الكل على أن للانسان سعادتين أخراوية ودنياوية وانبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل منها ان الانسان أشرف من كثير من الموجودات ومنها أنه اذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا وأنه انما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده فالانسان أحرى بذلك وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى فى جميع الموجودات فى الكتاب العزيز فقال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقال مثنيا على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ماخلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار ووجود الغاية فى الانسان أظهر منها فى جميع الموجودات وقد نبه الله سبحانه عليها فى غيرما آية من كتابه أفحسبتم انما خلقناكم عبثا وأنكم الينا لاترجعون وقال أيحسب الانسان أن يترك

سدى وقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون يعنى الجنس من الموجودات
الذى تعرفه وقال منبها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق
ومالى لاأعبد الذى فطرنى واليه ترجعون واذا ظهر ان الانسان خلق من
أجل أفعال مقصودة به فظهر أيضا ان هذه الافعال يجب أن تكون خاصة
لانا نرى ان واحدا من الموجودات انما خلق من أجل الفعل الذى يوجد
فيه لافى غيره أعنى الخاص به واذا كان ذلك كذلك فيجب ان تكون غاية
الانسان فى أفعاله التى تخصه دون سائر الحيوان وهذه أفعال النفس الناطقة
ولما كانت النفس الناطقة جزئين جزء عملى وجزء علمى وجب ان يكون
المطلوب الاول منه هو ان يوجد على كماله فى هاتين القوتين أعنى الفضائل
العملية والفضائل النظرية وان تكون الافعال التى تكسب النفس هاتين
الفضيلتين هى الخيرات والحسنات والتى تعوقها هى الشرور والسيآت ولما
كان تقرير هذه الافعال أكثر ذلك بالوحى وردت الشرائع بتقريرها
ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل
وعرفت بالمقدار الذى فيه سعادة جميع الناس فى العلم والعمل أعنى
السعادة المشتركة فعرفت من الامور النظرية مالابد لجميع الناس من معرفته
وهى معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة
ومعرفة السعادة وكذلك عرفت من أعمال القدر التى تكون به النفوس
فاضلة بالفضائل العملية وبخاصة شريعتنا هذه فانه اذا قورنت قيست
بسائر الشرائع وجد انها الشريعة الكاملة باطلاق ولذلك كانت خاتمة
الشرائع ولما كان الوحى قد أنذر فى الشرائع كلها بان النفس باقية وقامت
البراهين عند العلماء على ذلك وكانت النفوس يلحقها بعد الموت ان تتعرى
من الشهوات الجسمانية فان كانت زكية تضاعف ذكاؤها بتعريها من
الشهوات الجسمانية وان كانت خبيثة زادها المفارقة خبثا لانها تتأذى
بالرذائل التى اكتسبت وتشتد حسرتها على مافاتها من التزكية عندمفارقتها
البدن لانها ليست يمكنها الاكتساب الا مع هذا البدن والى هذا المقام
الاشارة بقوله أن تقول نفس ياحسرتى على مافرطت فى جنب الله وان

كانت لمن السامخرين اتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الاخيرة والشقاء الاخير ولما كانت هذه الحال ليس لها فى الشاهد مثال وكان مقدار مايدركه بالوحى منها يختلف فى حق نبي لتفاوتهم فى هذا المعنى أعنى فى الوحى اختلفت الشرائع فى تمثيل الاحوال التى تكون لانفس السعداء بعد الموت ولا نفس الاشقياء فنها مالم يمثل مايكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة والشقية من الاذى بامور شاهدة وصرحوا بان ذلك كله أحوال روحانية ولذات ملكية ومنها مااعتمد فى تمثيلها بالامور المشاهدة أعنى انها مثلت اللذات المدركة ههنا بعد ان نفى عنها مايقترن بها من الاذى ومثلوا الاذى الذى يكون هنالك بالاذى الذى يكون ههنا بعد ان نفوا عنه هنالك مايقترن به ههنا من الراحة منه اما لان أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الاحوال بالوحى مالم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحانى واما لانهم رأوا ان التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيما للجمهور والجمهور اليها وعنها أشد تحركا فأخبروا ان الله تعالى يعيد النفوس السعيدة الى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تنعيما وهو مثلا الجنة وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية الى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى وهو مثلا النار وهذه هى حال شريعتنا هذه التى هى الاسلام فى تمثيل هذه الحال ووردت عندنا فى الكتاب العزيز أدلة مشتركة التصديق للجميع فى امكان هذه الاحوال اذ ليس يدرك العقل فى هذه الاشياء أكثر من الامكان فى الادراك المشترك للجميع وهى كلها من باب قياس امكان وجود المساوى على وجود مساويه أعنى على خروجه للوجود وقياس امكان وجود الاقل والاكثر على خروج الاعظم والاكبر للوجود مثل قوله وضرب لنا مثلا ونسى خلقه الآية فان الحجة فى هذه الآيات هى من قياس العودة الى البداءة وهما متساويات وفى هذه الآية مع هذا القياس المثبت لامكان العودة كسر لشبهة المعاند لهذا الرأى بالفرق بين البداية والعودة وهو قوله تعالى الذى جعل لكم من الشجر

الأخضر ناراً والشبهة ان البداءة كانت من حرارة ورطوبة والعودة من برد ويبس فعوندت هذه الشبهة بانا نحس ان الله تعالى يخرج الضد من الضد ويخلقه منه كما يخلق الشبيه من الشبيه وأما قياس امكان وجود الاقل على وجود الاكثر فمثل قوله تعالى فى الآية أوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم فهذه الآيات تضمنت دليلين على البعث وابطال حجة الجاحد للبعث ولو ذهبنا لنقص الآيات الوارده فى الكتاب العزيز لهذه الادلة لطال القول وهى كلها من الجنس الذى وصفنا فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على ان للنفوس من بعد الموت أحوالا من السعادة أو الشقاء أو يختلفون فى تمثيل هذه الاحوال وتفهيم وجودها للناس ويشبه أن يكون التمثيل الذى فى شريعتنا هذه أتم افهاما لاكثر الناس وأكثر تحريكا لنفوسهم الى ما هنالك والاكثر هم المقصود الاول بالشرائع وأما التمثيل الروحانى فيشبه أن يكون أقل تحريكا لنفوس الجمهور الى ماهنالك والجمهور أقل رغبة فيه وخوفا له منهم فى التمثيل الجسمانى ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسمانى أشد تحريكا الى ما هنالك من الروحانى والروحانى أشد قبولا عند المتكلمين المجادلين من الناس وهم الاقل ولهذا المعنى نجد أهل الاسلام فى فهم التمثيل الذى جاء فى ملتنا فى أحوال المعاد ثلاث فرق فرقة رأت ان ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذى ههنا من النعيم واللذة أعنى أنهم رأوا أنه واحد بالجنس وأنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع أعنى أن ذلك دائم وهذا منقطع وطائفة رأت ان الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحانى وأنه انما مثل به ارادة البيان ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة فلا معنى لتعديدها وطائفة

رأى أنه جسمانى لكن اعتقدت ان تلك الجسمانية الموجودة هنالك بخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية ولهذه أيضا حجج من الشرع ويشبه ابن عباس أن يكون ممن يرى هذا الرأى لانه روى عنه أنه قال ليس فى الدنيا من الآخرة الا الاسماء ويشبه أن يكون هذا الرأى هو أليق بالخواص وذلك ان امكان هذا الرأى ينبنى على امور ليس فيها منازعة عند الجميع أحدهما ان النفس باقية والثانى انه ليس يلحق عن عودة النفس الى أجسام أخر المحال الذى يلحق عن عودة تلك الاجسام بعينها وذلك انه يظهران مواد الاجسام التى ههنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم الى جسم وأعنى ان المادة الواحدة بعينها توجد لاشخاص كثيرة فى أوقات مختلفة وأمثال هذه الاجسام ليس يمكن ان توجد كلها بالفعل لان مادتها هى واحدة مثال ذلك ان انسانا مات واستحال جسمه الى التراب واستحال ذلك التراب الى نبات فاغتذى انسان آخر من ذلك النبات فكان منه مني تولد منه انسان آخر وأما اذا فرضت أجسام أخر فليس تلحق هذه الحال والحق فى هذه المسألة ان فرض كل انسان فيها هو ماأدى اليه نظره فيها بعد ان لا يكون نظرا يفضى الى ابطال الاصل جملة وهو انكار الوجود جملة فان هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للانسان معلوما للناس بالشرائع والعقول فهذا كله ينبنى على بقاء النفس فان قيل فهل فى الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك قلنا ذلك موجود فى الكتاب العزيز وهو قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها الآية ووجه الدليل فى هذه الآية انه سوى فيها بين النوم والموت فى تعطيل فعل النفس فى الموت لفساد النفس لابتغير آلة النفس لو كان يجب أن يكون تعطل فعلها فى النوم

الفساد ذاتها ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها
فلما كانت تعود عليها علمنا ان هذا التعطل لا يعرض لها لامر لحقها
في جوهرها وانما هو شئ لحقها من قبل تعطل آلاتها وانه ليس يلزم
اذا تعطلت الآلة ان تتعطل النفس والموت هو تعطل فواجب أن
يكون للآلة كالحال في النوم وكما يقول الحكيم ان الشيخ لو وجد
عينا كعين الشاب لابصر كما يبصر الشاب فهذا مارأينا ان نثبته في
الكشف عن عقائد هذه الملة التي هي ملتنا ملة الاسلام وقد
بقي علينا مما وعدنا به ان ننظر فيما يجوز من التأويل في الشريعة
وما لايجوز وما جاز منه فلمن يجوز ويختم به القول في هذا الكتاب
فنقول ان المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف وذلك
انها تنقسم أولا الى صنفين صنف غير منقسم وينقسم الآخر منهما
الى أربعة أصناف فالصنف الاول الغير منقسم هو ان يكون
المعنى الذى صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه والصنف
الثاني المنقسم هو ان لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى
الموجود وانما أخذ بدله على جهة التمثيل وهذا الصنف ينقسم
أربعة أقسام أولها ان يكون المعنى الذى صرح بمثاله لا يعلم
وجوده الا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع
جمة وليس يمكن ان تقبلها الا الفطر الفائقة ولا يعلم ان المثال الذى
صرح به فيه هو غير الممثل الا بمثل هذا البعد الذى وصفنا
والثاني مقابل هذا وهو ان يكون يعلم بعلم قريب منه الامران
جميعا أعني كون ماصرح به انه مثال ولماذا هو مثال والثالث
أن يكون يعلم بعلم قريب انه مثال لشئ ويعلم لماذا هو مثال
بعلم بعيد والرابع عكس هذا وهو ان يعلم بعلم قريب لماذا هو
مثال ويعلم بعلم بعيد انه مثال فاما الصنف الاول من الصنفين

الاولين فتأويله خطأ بلا شك وأما الصنف الاول من الثاني وهو البعيد فى الامرين جميعا فتأويله خاص فى الراسخين فى العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين وأما المقابل لهذا وهو القريب فى الامرين فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب وأما الصنف الثالث فالامر فيه ليس كذلك لان هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على أفهام الجمهور وإنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس اليه وهذا مثل قوله عليه السلام الحجر الاسود يمين الله فى الارض وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب انه مثال ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال فان الواجب فى هذا لا يتأوله الا الخواص والعلماء ويقال للذين شعروا انه مثال ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال اما انه من المتشابه الذى يعلمه العلماء الراسخون وأما ان ينقل التمثيل فيه لهم الى ما هو أقرب من معارفهم انه مثال وهذا كانه أولى من جهة ازالة الشبهة التى فى النفس من ذلك والقانون فى هذا النظر هو ما سلكه أبو حامد فى كتاب التفرقة وذلك بان يعرف هذا الصنف ان الشئ الواحد بعينه له وجودات خمس الوجود الذى يسميه أبو حامد الذاتى والحسى والخيالى والعقلى والشبهى فاذا وقعت المسألة نظر أى هذه الوجودات الاربع هى أقنع عند الصنف الذى استحال عندهم ان يكون الذى عنى به هو الوجود الذاتى أعنى الذى هو خارج فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الاغلب على ظنهم امكان وجوده وفى هذا النحو يدخل قوله عليه السلام مامن نبى لم أره الا وقد رأيته فى مقامى هذا حتى الجنة والنار وقوله بين حوضى ومنبرى روضة من رياض الجنة ومنبرى على حوضى وقوله كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب

الذنب

الكذب فان هذا كله تدرك بعلم قريب انها أمثال وليس يدرك لماذا
هى أمثال الا بعلم بعيد فيجب فى هذا ان ينزل للصنف الذين
شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الاربع شبها
فهذا النحو من التأويل اذا استعمل فى هذه المواضع وعلى هذا
الوجه ساغ فى الشريعة وأما اذا استعمل فى غير هذه المواضع
فهو خطأ وأبو حامد لم يفصل الامر فى ذلك مثل أن يكون
الموضع يعرف منه الامران جميعا بعلم بعيد أعنى كونه مثالا
ولماذا هو مثال فيكون هنالك شبهة توهم فى بادئ الرأى انه مثال
وتلك الشبهة باطلة فان الواجب فى هذا ان تبطل تلك الشبهة
ولا يعرض للتأويل كما عرفناك فى هذا الكتاب فى مواضع كثيرة
عرض فيها هذا الامر للمتكلمين أعنى الاشعرية والمعتزلة وأما
الصنف الرابع وهو المقابل لهذا وهو ان يكون كونه مثالا
معلوما بعلم بعيد الا انه اذا سلم انه مثال ظهر عن قريب لماذا
هو مثال ففى تأويل هذا أيضا نظر أعنى عند الصنف الذين
يدركون انه ان كان مثالا فلماذا هو وليس يدركون انه مثال الا
بشبهة وأمر مقنع اذ ليسوا من العلماء الراسخين فى العلم فيحتمل
أن يقال أن الاحفظ بالشرع أن لا تتأول هذه وتبطل عند هؤلاء
الامور التى ظنوا من قبلها ان ذلك القول مثال وهو الاولى
ويحتمل أيضا أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذى بين ذلك
الشئ وذلك الممثل به الا ان هذين الصنفين متى أبيح التأويل
فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة
وربما فشت فأنكرها الجمهور وهذا هو الذى عرض للصوفية ولمن
سلك من العلماء هذا المسلك ولما تسلط على التأويل فى هذه الشريعة
من لم تتميز له هذه المواضع ولا تميز له الصنف من الناس الذين

يجوز التأويل فى حقهم اضطرب الامر فيها وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضا وهذا كله جهل بمقصد الشرع وتعدّ عليه وأنت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل وبودنا ان يتفق لنا هذا الغرض فى جميع أقاويل الشريعة أعنى ان نتكلم فيها بما ينبغى ان يؤول أو لا يؤول وان أول فعند من يؤول أعنى فى جميع المشكل الذى فى القرآن والحديث ونعرف رجوعها كلها الى هذه الاصناف الاربعة والغرض الذى قصدناه فى هذا الكتاب فقد انقضى وانما قدمناه لانا رأينا أهم الاغراض المتعلقة بالشرع والله الموفق للصواب أو الكفيل بالثواب بمنه ورحمته

بحمد الله تعالى وعونه وحسن توفيقه تم طبع كتاب فلسفة القاضى أحمد ابن رشد الاندلسى رحمه الله تعالى ونفعنا به بالمطبعة الحميدية المصريه على ذمة صاحبها المتوكل على مولاه محمود البيطار الحلبي بلغه الله مناه وذلك فى شهر ربيع الاول سنة ١٣١٩ هجريه
على صاحبها أفضل الصلاة
وأزكى التحيه
آمين

م

وخصائص المصطفى صلى الله عليه وسلم والثناء عليه وشمائله وأحاديثه وآية الكرسي وأذكار الصباح والمساء ومن تجب معرفتهم من الملائكة ومن تجب معرفتهم من الانبياء عليهم الصلاة والسلام وفيمن اختلف في نبوتهم والترضي عن العشرة الكرام وعن عمي المصطفى صلى الله عليه وسلم والمهاجرين وخلاف ذلك وثمنه قرش صاغ

(كتاب المراسيل) للشيخ الامام أبي داود سليمان بن أشعث السجستاني المحدث الشهير وثمنه قرش صاغ

(كتاب المختار في كشف الاسرار) تأليف العلامة زين الدين عبد الرحيم ابن عمر الدمشقي المعروف بالجوبري

وهو كتاب جمع فيه كشف أسرار الذين يدعون النبوة والذين يدعون المشيخة والوعاظ والرهبان وأحبار اليهود وبني ساسان والذين يمشون بالنحلة السليمانية وأصحاب السلاح وأهل الكاف وهي الكيمياء والعطارين وأصحاب الميم وهم المطالبية وأصحاب الطريق والمنجمين والمعزمين وأطباء الطريق والذين يخرجون الدود من الضرس وأصحاب الحديد من الكحالين والذين يصبغون الخيل والدواب والذين يصبغون بني آدم والذين يلعبون بالنار والذين يعملون الطعام والذين يمشون بالعلفات وأسرار الكتاب أصحاب الشروط والمتشعبذين والجوهرية والصيارف وزغلهم والذين يدبون على المردان وأرباب الصنايع واللصوص والهجامين وكشف أسرار النساء وما لهم من الدهاء والمكر وقلة الحياء

ويليه (كتاب السحر الحلال) في الالعاب السيماوية وبعض فوائد صناعية مجربة وثمنه قرش صاغ

(كتاب المستاع من الزاد) في مناسك الحج تأليف الشيخ عبد الرحمن بن محمد عماد الدين العمادي الحنفي ثمنه قرش ونصف عمله صاغ